

Teleološki princip u Kantovoj i skolastičkoj filozofiji.

Piše: Dr. S. Zimmermann.

I.

1. Prirodna se i filozofijska znanost odnose kao skršteni pojmovi. Ne samo po metodičkom svom postupku i načelnim pretpostavkama, već i svojim rezultatima oslanja se prirodoznanstveno istraživanje na filozofijsku kritiku. Znanstvena vrijednost empiričkog našeg znanja ovisi u prvom redu o filozofijskoj vrijednosti onih pojmova, na kojima se temelji sva empirija. Osnovi se geometrije dodiruju s filozofijskim problemom o prostoru, o snošaju geometričkog prostora s realnim, a zakoni mehanike dobivaju općenitu svoju vrijednost u svezi s teoretskim pitanjem o njihovom izvoru i spoznajnim uvjetima. Fizika i kemija pretpostavljaju pojmove o tvari, sili i energiji, a fiziologija se neposredno dodiruje s psihološkim područjem. U biologiji se spor izmedju mehanističkog i teleološkog nazora ne dâ riješiti bez pitanja o logičkoj vrijednosti i snošaju tvornog i svršnog uzroka. Tako posvuda opažamo, da samoiskustveno promatranje bez filozofijske spekulacije nije kadro odgovoriti na sva ona pitanja, do kojih stoji znanstveno poznavanje prirode. Budući pako da se filozofička podloga empiričkih znanosti nalazi upravo u naravi ljudske spoznaje, zato će i razni nazori u filozofiji prirode u prvom redu biti ovisni o spoznajnoteoretskim pitanjima.

Ispravnost ovih navoda najbolje nam utvrđuje razvitak modernog prirodoznanstvenog istraživanja. Kad je Helmholtz stao ispitivati uvjete za osjetno opažanje, kad je stao istraživati načela za matematiku i mehaniku, a napose kad se stalo proučavati fizikalne aksiome i logičke principe o kauzalnosti i

supstanciji — nametnulo se u prvom redu pitanje o izvorima spoznaje. I tako je upravo ovo noetičko pitanje razdijelilo prirodoslovce u dva filizofijska stanovišta: strogi empirizam, koji uči, da i najopćenitiji principi znanstvenog mišljenja potječu iz iskustva, i apriorizam, koji kaže, da u znanstvenom istraživanju imade takovih pretpostavki, koje ne izviru u iskustvenom opažanju. Nadalje je fiziološka analiza osjetnog zamjećivanja ponukala neke prirodoslovce na mnijenje, da ono, što mi obično zovemo realni predmeti, nije drugo nego kompleks oćutâ, a izvan ili neovisno o svijesti našoj da uopće nema realnog bitka. Ovom je predmnijevom opet bilo potaknuto noetičko pitanje o predmetima spoznaje i tako se u filozofiji prirode stalo zastupati s jedne strane realizam, a s druge fenomenalizam, koji uči, da se objektivna vrijednost mišljenja osniva na subjektivnim faktorima, i po tom da predmeti u svijetu nijesu drugo nego pojave. Napokon je jednostrano promatranje prirode i prekomjerno isticanje iskustvenog opažanja zavelo neke prirodoslovce, da u pitanju o granicama spoznaje zastupaju pozitivizam, koji kaže, da znanstveno istraživanje nije kadro prekoračiti granice osjetnog opažanja; dočim su drugi opet racionalističkog nazora, da znanstvena spoznaja prirode ne sastoji samo u opisivanju činjenica, već u traženju nužnih sveza ili zakona, drugim riječima, da filozofija prirode prelazi okvir osjetne gradje. Svi ovi filozofijski nazori odlučni su faktor u stvaranju prirodoznanstvenih teorija uopće, a napose je s njima u svezi i rješavanje teleološkog problema. Zato smo si postavili ovdje zadaću, da pitanje teleologije izložimo na temelju onih spoznajnoteoretskih pretpostavki, koje zastupaju dva najvažnija sustava u povjesnici filozofije, a to je peripatetičko-skolastički i Kantov.

Oprečni spoznajno-teoretski nazori, koje smo gore naveli i o kojima ovisi sva filozofija prirode, tvore podlogu i Kantove spekulacije. Kako je poznato, Kant je bio iznajprije pod uplivom Leibniz-Wolffove racionalističke škole. Po ovom se naučanju prava spoznaja nipošto ne dâ svesti na osjetno opažanje; jer općenita i nužna spoznaja nekog predmeta nastaje tako, da iz samog pojma izvedemo sve one oznake, koje tom predmetu pripadaju po načelu istovetnosti i protuslovlja. Ovaj racionalistički nazor o pojmovnom proširenju osjetne

gradje pretpostavlja, da se u misaonom subjektu nalaze gotovi oni spoznajni oblici, do kojih stoji općeniti i nužni karakter znanstvene spoznaje. Tako je Leibnizov racionalizam u svezi s apriorizmom, koji uči, da je sav naš spoznajni sadržaj neovisan o iskustvu. Budući pako da je na taj način nemoguće uspostaviti sklad izmedju iskustvene gradje i urodjenih pojmova (npr. nepromjenive supstancije), a ipak ovi pojmovi imadu realnu vrijednost, zato je Leibniz bio usiljen zastupati metafizički realizam, po kojemu se osim pojavnog svijeta nalazi još jedan metafizički svijet (monadski sustav).

Sasvim oprečni nazor o izvoru, granicama i predmetima spoznaje zastupala je engleska (Lockeova) škola, kojoj je bio glavni prestavnik Hume. Pozitivistička ova škola uči, da sve naše mišljenje izvire u osjetnom opažanju, a neovisno o iskustvu ne možemo govoriti o općenitom i nužnom karakteru naše spoznaje. Iskustvo nam nigdje ne kaže, da postoji kakav jedinstveni nosilac mnogostručnih vlastitosti, ili da postoji nužna sveza izmedju pojavâ, tj. pojam supstancije i uzročnosti nema uopće znanstvene vrijednosti. Prema Humeovom dakle pozitivizmu ide sve naše prirodoznanstveno istraživanje jedino za konstatiranjem i opisivanjem činjenica. U svezi s ovim nazorom o izvoru i granicama spoznaje zastupa Hume ujedno i fenomenalizam, koji zabacuje stvari o sebi, jer su i prvotne kakvoće (protežnost, veličina...) upravo kao i drugotne ovisne isključivo o fiziološkim uvjetima. Ova Humeova filozofija probudila je Kanta iz dogmatskog drijemeža, kaošto on sâm priznaje (1783.) u predgovoru za »Prolegomena.« Tako je i Kant, kaošto i današnja filozofija prirode, stajao pred oprekama: apriorizam, fenomenalizam i racionalizam na jednoj strani, a empirizam, realizam i pozitivizam na drugoj. Prije nego li je Kant stao sustavno izgradjivati filozofijski svoj nazor o spoznaji prirode, trebalo je da zauzme stanovište prema trostrukoj ovoj dilemi. Kompromisno njegovo riješenje sastoji u tom, da je apriorizmu dao pravo gledom na spoznajne oblike, a empirizmu obzirom na sadržaj spoznaje; izvanjski svijet je realan u empiričkom smislu, a fenomenalan (idealan) u smislu transcendentalnom; predmete našeg mišljenja dobivamo putem osjetnog opažanja, a do potpune spoznaje dolazimo pomoću

čistih oblika, kojima iz dobivene gradje stvaramo općenite i nužne sveze.

2. Temeljno filozofijsko pitanje, o kojem ovisi postupak i vrijednost prirodoznanstvenog istraživanja, tiče se snošaja izmedju spoznajnog subjekta i spoznanih predmeta. U tom smislu označuje i Kant svoje polazno stanovište kad pita: kako je moguća priroda (narav)? U materialnom naime smislu označuje Kant izrazom »priroda« sve pojavne predmete tj. prostor, vrijeme i oćutne sadržaje. Da spojitbom pojavnih predmeta uzmogne nastati općenito nužna spoznaja ili znanstveno iskustvo, moramo sve pojave pomišljati u svezi s nekim pravilima; sva ta razumna pravila, po kojima se ravnaju predodžbeni sadržaji (= narav ili priroda u materialnom smislu), zove Kant »narav« u formalnom značenju. Prema tome je fundamentalno pitanje transcendentalne filozofije o mogućnosti prirode istovetno s pitanjem o pojavama i s pitanjem o spoznajnim zakonima.

Dogmatsko riješavanje ovog dvostrukog pitanja oslanja se na pretpostavku, da predmeti spoznaje postoje neovisno o spoznajnom subjektu tj. da postoje kao stvari o sebi. Usljed toga ide ovaj nazor za tim, da ispita: kako dolazi naša spoznaja u sklad s predmetima. Kritičko ili »kopernikansko« stanovište uzima protivno: predmeti se ravnaju prema našim pomislima; kritičko se istraživanje oslanja na neposrednu činjenicu našeg pomišljanja i pita, kako dolazimo do pojma o predmetu. Dakako da se ova Kantova pretpostavka nema u tom smislu shvatiti, kao da bi čovjek po svojoj volji mogao misliti o stvarima, odnosno kao da ne bi razlike bilo izmedju zbiljskih predmeta i pukog umišljanja. Isto tako ne istovjetuje Kant predmete s psihičkom činitbom pomišljanja, jer pomišljanje mora da je (po samoj svojoj naravi) u relaciji s objektom, a osim toga pretpostavlja pomišljanje realni svoj supstrat, koji se nalazi u mnoštvu drugih predmeta, pa zato barem ovaj supstrat (pomišljajni subjekat) nije istovjetan s pomišljanjem. Krivo bi dakle bilo predmnijevati, da Kant ograničuje spoznajni subjekat na njegove pomisli, tako te bi sva naša spoznaja neposredno obuhvatala samo subjektivne naše pomisli. Na taj način ne bismo nikako došli do spoznaje zbiljskih pred-

meta, jer subjektivne tvorine (pomisli) ne daju nam prava na sigurno zaključivanje o izvansubjektivnim stvarima. Prema tome se imade Kantovo stanovište o snošaju naših pomisli i i predmetâ shvatiti u tom smislu, da je u početku kritičkog istraživanja neizvjesno, da li misaonim sadržajima svijesti naše odgovaraju stvari o sebi. Time se Kant samo stavlja u opreku s dogmatskim realizmom, koji drži, da svi predmeti, koje izvan nas (u prostoru) pomišljamo, imadu bitak o sebi, t. j. da su stvari o sebi. Za Kanta postoji iznajprije samo ono, što je u svijesti našoj sadržano, a kritičkim istraživanjem tog sadržaja doznat ćemo, da li imanentni misaoni objekti odgovaraju transcendentnom svijetu, ili je taj svijet našoj spoznaji nepristupan.

Za razumijevanje Kantove nauke o spoznaji treba osobito paziti na neke pretpostavke, koje on usvaja i na metod njegovog umovanja. Umah u početku »Kritike čistog uma« razlikuje Kant izmedju predodžbenog i pojmovnog spoznavanja. Pojmovima mislimo o predmetima, dočim predočavanjem samo primamo predmete. Prema tome su predodžbe i pojmovi, odnosno osjetnost i razum dva posve različita spoznajna načina (ne psihičke moći!), pa se pita: u kojem su snošaju? Kant zabacuje Leibnizov intelektualizam, koji uči, da je mišljenje samo viši stepen u razvoju spoznajne djelatnosti, tako da i predočavanje znači nedotjeranu spoznaju. Isto tako ne pristaje Kant uz senzualističku nauku, da su pojmovi tek modifikacija predočavanja, pa zato da nam ne daju nikakove nove spoznaje. Za Kanta su predodžbe i pojmovi jednako izvorne funkcije, koje konstituiraju spoznaju. Iskustvo nije moguće, ako ne pretpostavimo zakonsku (gesetzmässig) svezu pojavâ, a tu svezu upravo sačinjava pojmovni elemenat. Tako je npr. Hume zabacio načelo uzročnosti, jer se oslonio samo na osjetno opažanje; pomisao uzroka, koju u osjetnom predočavanju nalazimo, ne izriče sveze s učinkom, pa zato, veli Hume, ne možemo govoriti o nužnoj svezi izmedju uzroka i učinka. Kant naprotiv kaže, da u kauzalnom sudu osim osjetne pomisli o uzroku i učinku imade još i pojmovna funkcija, do koje stoji općenitost i nužnost kauzalne sveze. Bez pojmova su sáme predodžbe uopće »slijepe«, i prema tome predočavanje i mišljenje tek zajedno sačinjavaju spoznaju.

Druga pretpostavka u Kantovom umovanju jest razlika izmedju spoznaje materije i forme. U svijesnim sadržajima možemo razlikovati mnoštvo sastavnih dijelova, koji se nalaze u raznim snošajima. Ovu mnogostručnu gradju zove Kant materija spoznaje, a snošaji su forma. Mišljenje uopće po svojoj naravi stavlja razne sadržaje u medjusobne snošaje, pa zato mišljenje daje oblik spoznaje. Ali predodžbeni sadržaji, koji su materija za (razumno) mišljenje, pokazuju takodjer formalnu stranu, jer mnoštvo oćutâ nalazi se u prostorno-vremenskom poredjaju. Prema tome su zapravo oćuti, kao zadnji nerastavni elementi, materija spoznaje. Sada nadovezuje ovdje Kant jedan temeljni aksiom: da materiju a posteriori dobivamo, dočim se forma spoznaje a priori u svijesti pripravna nalazi. Na početku transcendentalne estetike usvaja Kant stanovište dogmatskog realizma, da objekti »aficiraju« naša sjetila. Time dobivamo nesredjenu oćutnu gradju, od koje nastaje iskustveni objekat tek onda, kad apriorni princip uredi ili stavi u medjusobne snošaje poprimljene, aposteriorne elemente. Za ovu fundamentalnu razliku izmedju »a posteriori« i »a priori« nalazimo razloga i dokaza u »metafizičkom razglabanju« prostora i vremena, te u »metafizičkoj dedukciji« razumskih kategorija. Raščlanbom svjesnih sadržaja dade se naime opaziti s jedne strane mnogostručnost, koja se izmjenjuje, a s druge opet stalan jedan i jednoličan momenat. Ovaj oprečni karakter na svjesnim sadržajima opravdava razliku izmedju formalnog i materialnog elementa. Na temelju ove razlike sad nam je moguće odgovoriti na pitanje: da li svjesni sadržaji (empirički predmeti, pojave) odgovaraju stvarima o sebi. Aposteriorni elemenat (oćutna gradja) jest u svezi s transcendentnim predmetima, ali predodžbeni i misaoni (razumni) oblici nemaju nikoje sveze sa stvarima o sebi, ovi su oblici imanentni spoznajnoj svijesti ili transcendentalnom subjektu. Kažem transcendentalnom subjektu zato, jer Kant ne uči, da apriorni spoznajni elemenat izvire u empiričkom, sopstvenom subjektu. Formalno logički snošaji primljene gradje mogu se takodjer nazvati apriorni, i u tom smislu nijesu drugo nego funkcije empiričkog subjekta. Ali apriorni u transcendentalnom smislu jesu oblici prostora i vremena, pa svi oni

opći pojmovi (uzroka, supstancije...), koji sačinjavaju empiričke predmete. U individualnoj, empiričkoj svijesti nalaze se ovi transcendentalni oblici (odnosno empirički predmeti) na jednaki način kao i perceptivna gradja, tj. empirički ih subjekat prima kao gotove, oni su mu »gegeben«. Za sve ovo, što se u empiričkoj svijesti nalazi gotovo, poprimljeno tj. za sve empiričke predmete i njihove oblike moramo kao korelat pomišljati transcendentalni subjekat (neindividualnu svijest), u kome apriorni oblici nijesu »gebeben«, to će reći takav subjekat, o kojem spoznajni oblici nijesu neovisni. Za mogućnost empiričkih predmeta, odnosno uopće za mogućnost iskustva treba dakle da pretpostavimo apriorni (u transcendentalnom smislu) spoznajni elemenat, koji nema sveze sa stvarima o sebi.

Nakon ove temeljne pretpostavke o transcendentalnoj apriornosti spoznajnih oblika nametnulo se Kantu odlučno pitanje: je li opravdana primjena apriornih oblika na empirička data? I Hume je priznao znanstvenu porabu kauzalnog pojma, ali mu je odrekao objektivnu vrijednost. Kant je doduše (proti Humeu) osim osjetnosti istaknuo i drugi spoznajni faktor, a to je mišljenje, ali još uvijek ostaje neriješeno: zašto moraju spoznajni oblici, koje ne dobivamo iz iskustva (tj. koji su apriorni), nužno vrijediti za iskustvene predmete? Zakoni predodžbenih oblika (prostora i vremena) imadu nesumnjivo vrijednost za sve moguće predmete, jer sve predmete upoznajemo putem predočavanja; ali otkud znademo, da iskustveni predmeti stoje u nužnoj svezi s misaonim oblicima (kategorijama)? Ako i pretpostavimo, da npr. pojam uzroka nije stečen iz iskustvenog opažanja, ostaje još uvijek neodlučeno, da li je taj pojam samo subjektivna fikcija ili mu odgovara empirička realnost. U ovom pitanju o snošaju izmedju transcendentalne apriornosti i empiričke realnosti kategorijâ ima se riješiti spor izmedju apriorizma i nominalizma odnosno senzualističkog pozitivizma. Nadalje se namiče pitanje o vrijednosti kategorijâ, ako apstrahiramo o spoznajnoj svijesti. Nije naime isključena mogućnost, da čisti misaoni oblici stoje u svezi sa stvarima o sebi, tako da su ovi čisti pojmovi idealne reprodukcije transcendentnih oblika, kašto i empirički pojmovi izriču odredjene snošaje predodžbenih predmeta. U odgovoru na ovo pitanje opet razilazi se transcendentalni idealizam i realizam. Dokazujući empiričku

realnost kategorijâ (proti Humeovom nominalizmu), kašto i zabacujući metafizički realizam poziva se Kant na osnovnu svoju pretpostavku, da su kategorije kao uvjeti za mogućnost iskustva ujedno vjeti za mogćnost iskustvenih predmeta. Iskustvo naime sastoji u tom, da pojedinačnu opaženu gradju na stanoviti način svedemo na predmete, a to možemo samo pomoću kategorijâ, pa zato imadu kategorije općenitu i nužnu vrijednost za iskustvene predmete. U smislu kritičke filozofije nijesu dakle iskustveni predmeti neovisni o spoznajnoj svijesti, oni nijesu stvari o sebi. Predmet spoznaje ne znači drugo nego odredjenje spoznaje, u koliko se time isključuje samovoljno spajanje pojavâ. Objektivna vrijednost spoznaje znači isto što nužnost i općenitost. Ili drugim riječima, predodžbeni i misaoni objekat znači u Kantovoj filozofiji isto toliko kao da kažemo: sud s odredjenim nekim sadržajem, koji imade općenitu vrijednost za svakoga. Prema tome se pitanje o empiričkoj realnosti kategorijâ može i ovako formulovati: kako u mnogostručnu opaženu gradju ulazi takova sveza, koja nije samovoljna, već dopušta s odredjenim subjektom spajati samo odredjeni predikat? Kant odgovara, da je mnogostručna gradja u nužnoj svezi s jedinstvenom svijesti, a jedinstvena svijest ne nalazi se gotova u pojedinim sadržajima, već pretpostavlja spojidbenu funkciju. Budući pako da ova sintetička funkcija nije drugo nego sudjenje, zato je mnogostručna empirička gradja odredjena kojomgod logičkom funkcijom sudjenja, tj. empirička data dobivaju na taj način objektivnu vrijednost.

3. Analizujući ono što se u iskustvenoj spoznaji gotovo nalazi, opazio je Kant, da iskustvo sastoji od predodžbenog elementa i razumnih sudova (mišljenja). Oni sudovi, koji izviru iz osjetnog opažanja, imadu samo subjektivnu vrijednost, te nam ne kažu, što je sadržano u iskustvu uopće. Ovakovi naime sudovi spajaju pomisli u svijesti jednog subjekta, pa nemaju više vrijednosti nego osjetno predočavanje tog subjekta. U objektivnim se pako sudovima spajaju pomisli tako, da je ta spojitba uopće za svaku svijest nužna. Sintetička spojitba pojavnih (predodžbenih) sadržaja u svijesti uopće, koliko je takova spojitba nužna, zove se iskustvo. Uvjet za mogućnost iskustva, odnosno razlog da neki sudovi nužno imadu vrijednost za svaku svijest, može se nalaziti samo u

svjesnoj funkciji, a ne u predmetima, jer je temeljna Kantova pretpostavka, da naša spoznaja ne stoji u svezi s transubjektivnim predmetima. Budući da su osjetila vezana na pojedinačnu i nenužnu svijest, a svi su spoznatljivi predmeti osjetno-predodžbene naravi (i u tom smislu pojave), zato se razlog za općenitu vrijednost sudova može nalaziti samo u općoj svijesti, a ne u onom, što nam osjetila pružaju. U samoj dakle svijesti našao je Kant uvjet za mogućnost iskustva, odnosno razlog činjenici, da se sve pojedine svijesti nužno podudaraju u izricanju nekih sudova. Analizujući ove općenito vrijedne sudove našao je Kant, da u njima nije sadržana samo osjetna gradja i poredbeni pojam, već da su one pomisli, koje u sudu treba spojiti, supsumirane višem nekom pojmu. Ovi pojmovi odredjuju svezu predodžbî s pojedinim oblikom suda tj. oni odredjuju, kakav se sud imade izricati sa stanovitim opažajima (Wahrnehmungen). U razumnim dakle pojmovima (kategorijama) sastoji svjesna funkcija (formalna strana iskustva), na kojoj se osniva nužnost sudova. Na Kantovo pitanje o mogućnosti iskustva imalo bi se prema tome odgovoriti slijedeće: osjetna opažanja moraju biti supsumirana nekom razumnom pojmu, da spojitba tih opažanja (= sud) uzmogne dobiti općenitu vrijednost. Budući da ovu supsumciju, koja je uvjet za mogućnost iskustva (= općenito vrijednih sudova), takodjer izričemo sudovima, zato se na ovim sudovima kao svojim načelima osniva sva iskustvena spoznaja. Sudovi, koji izviru iz supsumcije osjetnih opažanja (odnosno iz supsumcije prostora i vremena, kao formalnih uvjeta za osjetna opažanja) pod razumni pojam, ili drugim riječima: načela mogućeg iskustva jesu pravila za objektivnu uporabu kategorijâ.

Tako je Kant došao do općih principa ili zadnjih uvjeta za mogućnost iskustva. Opći uvjeti, po kojima se neka mnogostručnost mora ravnati, znače isto što i zakoni, pa zato se principi (načela) iskustva mogu nazvati zakoni iskustva ili zakoni, kojima su sve pojave podredjene. Budući pako da sve pojave zajedno sačinjavaju narav (prirodu), zato se opća načela iskustva moraju smatrati kao prirodni zakoni. Zakoni, kojima su sve pojave podredjene (a to zove Kant »narav« u formalnom smislu), ujedno su uvjeti, bez kojih ne bi pojave mogle postati predmetom iskustva. Zadnji uvjet jedinstvenog

mišljenja ujedno je osnov za sav prirodni poredak; priroda (narav) kao predmet iskustvene spoznaje, moguća je samo u svjesnoj funkciji, u kojoj se stječu sve kategorije, a to je transcendentalna apercepcija. Jedinstvo prirode osniva se na jedinstvu iskustva.

Po Kantovom se dakle nazoru objektivna realnost iskustva ne osniva na transcendentnim (realnim) predmetima. To će reći: kategorije ne izriču objektivnu svezu, koja bi postojala neovisno o spoznajnoj svijesti, one proizvode svezu predodžbenih data. Kategorije su sintetičke funkcije, koje empiričkom predočavanju postavljaju predmete, prema kojima onda refleksno mišljenje stvara pojmove. Kategorijske funkcije nijesu dakle istovetne s empiričkim pojmovima, koji refleksijom nastaju; kategorije su sintetičke funkcije, koje pomišljamo ispred pojedinačne, empiričke svijesti kao uvjet za jedinstvo mnogostručne predodžbene gradje, a na tom se jedinstvu onda osniva mogućnost empiričkih pojmova. Rezultat ovih izvoda jest Kantova nauka, da razum svoje zakone ne dobiva iz prirode, već da ih sam u nju stavlja. Zakonodavac prirode nije naš svjesni razum u koliko reflektira, već onaj transcendentalni razum, koji osjetnu (predodžbenu) gradju stavlja u takove sveze, da su o toj gradji za empiričku našu svijest mogući općeniti i nužni sudovi. Otkud znademo za ovu transcendentalnu sintetičku funkciju? Logičkim ili analitičkim promatranjem iskustvenih sudova opažamo, da je u njima mnogostručna gradja objektivna tj. da u jedinstvenoj svezi izražena vrijedi za svaku moguću svijest. Mnogostručni pako elementi ne mogu biti u svakoj svijesti ujedinjeni, ako već ispred ovog svjesnog jedinstva ne pretpostavimo osnovnu funkciju jedinstva, a ta je istovetna s transcendentalnom svijesti. Empirički se dakle razum sa svojim pojmovima ne osniva na transcendentnim predmetima, već na objektivnom jedinstvu transcendentalne svijesti.

4. Izložili smo ukratko temeljne principe Kantove nauke o spoznaji zato, jer se samo s njima u svezi dade shvatiti i protumačiti Kantova nauka o svrhovitosti prirode.[1] Rekli smo, da su zakoni iskustva (općenito vrijedne spoznaje) istovetni sa

---

[1] Isp. A. Stadler, Kants Teleologie (Brl, 1912.).

zakonima prirode; iskustvo je naime neprekidni prelaz pojedinih opažanja u zakonski uredjene pojave. Empirička se gradja mora podrediti općim zakonima prirode, da uzmognemo o njoj misliti. Na temelju općih naravnih principa mjerimo predmete po njihovoj protežnosti i sili, razlikujemo ono što je trajno od promjenljivog, odredjujemo istodobnost i slijed pojava. Ne samo da na temelju općih prirodnih načela (općih uvjeta za mogućnost iskustva) dolazimo do objektivnog sudjenja o pojedinoj pojavi, po ovim se načelima uopće naša spoznaja kreće u području protežnih oblika, oćutnih sadržaja, supstancijâ, uzrokâ i uzajmica (Wechselwirkungen). Na ova se područja dade svesti sva empirička gradja; ali budući da je ova gradja veoma mnogostručna, tako da u pojedinačnostima nije uredjena prema općim načelima, zato možemo ovu gradju još napose urediti. To je posao reflektirajuće rasudne moći (Urteilskraft).

Kaošto u Kantovoj filozofiji uopće, tako se i ovim izrazom »rasudna sila« ne smije razumijevati realna psihička moć, već samo apstrakcijom objektivirani način pravilnog psihičkog zbivanja. Suditi znači u snošaju podredjenosti pomišljati osebito i općenito. Ako je poznato općenito načelo (zakon), pa mu se ima supsumirati pojedinačni slučaj, onda ovakav sud zove Kant odredbeni sud (bestimmendes Urteil). Prirodni zakoni (opća načela iskustva), koji su nastali supsumcijom prostora i vremena pod kategorije, ujedno su temelj za sve empiričko odredjivanje. U iskustvenoj naime spoznaji primjenjuje rasudna moć opće prirodne zakone na pojedina opažanja. Ako pak je pojedinačnost poznata, a naći nam je općenito, onda mora reflektirajuća rasudba isporedjivati jednu pojedinačnost s drugom, da iznadje medju njima jednoličnost. U reflektijućem se dakle sudu isporedjuju pojedini slučaji (koji su već podredjeni općim zakonima), da iz te poredbe izvedemo empiričke zakone.[2]

U reflektirajućoj rasudnoj moći izvire osobiti jedan pojam a priori, a to je prirodna svrhovitost. U »Kritici čistog uma« nastojao je Kant pokazati, kako razum a priori postavlja prirodi njezine zakone. Ali ovi zakoni (napose supstancialni i

[2] K. r. m. (Kritika rasudne moći. Kritik der Urteilskraft) p. 16. 17.

kauzalni) imadu samo formalni karakter tj. oni traže, da npr. u svim pojavama bude nešto trajno sadržano, da svaka promjena bude u svezi s uzrokom — a broj i udezbu (Beschaffenheit) svih supstancija, koje se u prirodi nalaze, nadalje sadržaj pojedinih empiričkih zakona ostavljaju opći razumni zakoni posve u neodredjenosti. Mnogostručne forme u prirodi, zapravo modifikacije općih transcendentalnih pojmova ostaju neodredjene zato, jer se zakoni, koje čisti razum a priori postavlja, odnose samo na mogućnost prirode (kao osjetnog predmeta) uopće. *Za ovu mnogostručnost moraju* takodjer da postoje neki zakoni, koji su prema našem shvatanju doduše empirički, ali sam pojam prirode iziskuje, da ove zakone pomišljamo u nužnoj svezi s principom jedinstva u mnogostručnosti. Ovaj princip nije drugo nego transcendentalni uvjet, na kojemu se osniva medjusobno sustavno podredjivanje empiričkih principa pod najviši jedan empirički princip. Reflektirajuća rasudna moć, kojoj je zadaća, da pojedinosti u prirodi isporedjuje, treba dakle jedan transcendentalni princip, na kojem se osniva jedinstvo u empiričkoj raznoličnosti. Taj princip ne može se naći u iskustvu, jer se odnosi samo na pojedinačnost, a ne pripada mu karakter opće formalnosti. Prema tome mora reflektirajuća rasudna moć sama u sebi potražiti transcendentalni svoj princip (kad bi se taj princip nalazio u iskustvu, onda bi rasudna moć bila odredbena). Rasudna moć ne može vrijednost toga principa primijeniti na samu narav (odnosno njoj ga odrediti), jer se refleksno promatranje prirode ravna po samoj prirodi, a ne da će se priroda (narav) ravnati po uvjetima, koji nam daju slučajni jedan pojam o prirodi. Koji je dakle transcendentalni princip reflektirajuće rasudne moći? Ne može biti drugi nego taj, da osebite, empiričke zakone (koliko se naime u njima nalazi sve ono, što su opći zakoni prirode ostavili neodređeno) nužno pomišljamo u nekom jedinstvu, kao da (als ob) je to tako odredio neki razum (ako i ne naš) i to upravo zato, da uzmognemo sistematizovati narav po osebitim zakonima. Ovim se dakle principom ne kaže, da zbiljski postoji takav razum: ova je ideja samo plod refleksije, a ne prirodnog odredjivanja, i po tom rasudna moć sama sebi postavlja tu ideju kao zakon. Što nam je dakle držati o posve empiričkim odredjenjima u prirodi? Mi moramo pretpostaviti i prihvatiti

neko jedinstvo, jer bez toga ne bi moguća bila jedinstvena i cjelovita sveza empiričkih spoznaja. Rasudna moć mora za svoju porabu prihvatiti apriorni princip, da ono što se našem promatranju u osebitim (empiričkim) zakonima prikazuje kao slučajno, ipak sadržaje neko zakonito jedinstvo u spojitbi te mnogostručnosti.[3]

Iz rečenog je razabrati, da pojam o jedinstvu osebitih zakona u prirodi sadržaje razlog za zbiljnost tog jedinstva, a takav se pojam (koji sadržaje ujedno razlog za zbiljnost svog predmeta) zove svrha. Ako se pak neka stvar podudara s onom udezbom, koja nije moguća bez svrhe, onda velimo, da ovoj stvari (obzirom na rečeno podudaranje) pripada svrhovitost (Zweckmässigkeit) njezine forme. Otuda slijedi, da princip rasudne moći gledom na formu svih stvari pod empiričkim (osebitim) zakonima nije drugo nego svrhovitost prirode. To će reći, pojam svrhovitosti omogućuje nam pomišljati narav tako, kao da (als ob) neki razum sadržaje razlog za jedinstvo u mnogostručnosti empiričkih zakona. Pojam svrhovitosti imade dakle sasvim drugo značenje u Kantovoj filozofiji, nego pojam supstancije i uzroka. Ovim pojmovima moraju svi iskustveni predmeti odgovarati, jer inače ne bismo uopće mogli misliti o njima kao o predmetima; pojam pako svrhe ne izvire u razumu, već u reflektirajućoj rasudnoj moći, pa zato mu nije zadaća, da osjetnu gradju svodi na pomisao o predmetima, već je samo pomoćno sredstvo, kojim unašamo jedinstvenu svezu i u onu mnogostručnost, koja nam se s gledišta čistog razuma prividja slučajna ili nenužna. Razumni su pojmovi konstitutivni tj. uvjeti za mogućnost iskustva, dočim je pojam svrhovitosti relativan tj. mi ovom pojmu podredjujemo gotove iskustvene objekte, a da nas na to ne sili sam pojam predmeta uopće. Ne može se reći, da pojam svrhe imade (kao kategoriju) nužnu primjenu za sve moguće iskustvene predmete; u primjeni svrhe radi se samo o maksimi rasudne moći, kojom u slučajnim zakonima tražimo jedinstvo. U prirodnim dakle znanostima imade pojam svrhe samo heurističku, a ne teoretsku vrijednost. (Nastavit će se.)

[3] K. r. m. 18. 21.

———○□○———



Novi pogled u monergetizam i monoteletizam.

Studija.

Dr. Josip Marić.

Danas je već nedvoumno dokazana istina, da historički monofizitizam imade i svoj ortodoksni smjer. Kritika je posve otvoreno i jasno priznala dokaze, što sam ih i ja za tu istinu iznio iznajprije u djelu »De Agnoetarum doctrina« (1914.), a onda iskoristio protiv modernih Agnoeta u djelu »Das menschliche Nichtwissen kein soteriologisches Postulat« (1916.). Kardinal Billot veli: »Sed effugium inveniebant (adversarii sc. circa Agnoetas ad divinitatem Domini ignoratiam referentes) in monophysitismo, quem Agnoetae profitebantur, quasi nempe nullus eis relnqui posset locus distinguendi inter idiomata humanitatis et idiomata divinitatis, ex quo utramque in unam eandemque naturam confundebant. Et hoc effugium perbelle et penitus eis aufers, ostendendo (quod nullus quem sciam antea fecerat), quantum distabat monophysitismus Agnoetarum ab illo Eutychianorum, et quomodo non rem huius haereseos prae se ferebat, sed nomen tantum in sensu formulae Cyrillianae.«[1] »Endlich gab es solche«, piše Pesch, »die Gottheit und Menschheit unversehrt erhalten wissen wollten, aber beide sich zu einer Natur vereinigen liessen ähnlich wie Leib und Seele im Menschen.«[2] U istom se smislu izjaviše profesor Dr. Atzberger (München),[3] Dr. W. Koch (Tübingen),[4] Dr. Fr. Diekamp (Münster),[5] H. Bruders S. I. (Innsbruck),[6] Dr. S.

---

[1] U jednom pismu.

[2] Stimmen der Zeit, Nov. 1914., 2. sv. str. 171.—172.

[3] Theol. prakt. Monats-Schrift, Mai 1916., str. 592.—593.

[4] Tüb. Quartalschrift, 1915., I., 148.

[5] Theol. Revue, 1915., 98.—102.

[6] Zeitschrift für kath. Theologie, Innsbruck, 1914., III., 592.

Widauer (Salzburg),[7] Dr. L. Kopler (Linz),[8] Dr. R. Špačeg (Prag)[9] i drugi.

Ne bih međutim iscrpio svu istinu, kad bih na osnovu historičkih podataka ustvrdio samo to, da historički monofizitizam imade i svoj ortodoksni smjer. Pogled u povjiest svjedoči mi daleko više. Ja držim, da eutihijanizam ili monofizitizam u pravom heretičkom smislu riječi zapravo iščezava u povijesti pred monofizitizmom ortodoksne konstitucije i posve ortodoksne tendencije. Ova će študija biti najboljim dokazom, da povijest monofizitizma u njegovoj jezgri, u glavnim njegovim nuancama čini de facto ortodoksni monofizitizam t. j. monofizitizam t. zv. severijanski, koji se samo terminologijom udaljio od katoličke nauke o Kristovoj osobi i njegovim naravima. Držim, da to po svoj prilici naslućuje i Fixeront, kad veli: »Le monophysitisme eutychien,... avait poussé jusqu'au bout le principe de l'unité de nature en Jesus-Christ. Mais ce n'est pas chez lui que se trouvaient les meilleures têtes ni les grands chefs de l'hérésie. A côté de ce monophysitisme à tendance mystique, s'en développait un autre de sens plus rassis et plus raisonneur...)[10] I u tom smislu morat će se provesti ogromna korektura u svim dojakošnjim historičkim prikazima monofizitizma.

Hoću da pokročim dalje. Svjedoči li nam povijest za ortodoksni monofizitizam, to je, ako ne posve sigurno, a ono barem veoma vjerojatno, da je i historički monergetizam i monoteletizam imao i svoj ortodoksni smjer — ako su — samo se sobom razumije — predstavnici monofizitizma izvodili logičke zaključke iz svojih premisa. I ovdje eto hoću da pružim nesumnjive dokaze, da je u 5., 6. i 7. vijeku bio propagiran monergetizam i monoteletizam i u ortodoksnom smislu.

Uzmemo li u ruke djela bilo koje vrste, koja nam prikazuju povijest monergetizma i monoteletizma, uvjerit ćemo se odmah, da sva bez iznimke drže monergetizam i monoteletizam čedom sedmoga vijeka. Svi su dojakošnji pisci toga mnijenja, da je začetnikom monergetizma i monoteletizma lu-

[7] Kath. Kirchenzeitung, Salzburg, 1916., br. 18, 177.

[8] Linzer Quartalschrift, 1915., III., 140.

[9] Časopis kat. duch. Prag, 1916., br. 3.—4., 289.

[10] Histoire des dogmes, Paris, 1912., III., 117.

kavi tobože Sergije, patrijarka carigradski (610.—638.) u zajednici sa savremenim svojim carem Heraklijem (610.—641.). Političke prilike bile su povodom, da se iz monofizitizma rodio monergetizam i monoteletizam. Ogromna je većina pokrajina Heraklijeva carstva, Egipta, Sirije i Armenije bila odijeljena od državne crkve, jer je pripadala monofizitskoj sekti. Kako je pak Heraklije očitio vidio, da su mu carstvo i njegove pokrajine ugrozili Perzijanci, nije nikakovo čudo, da si je uzeo za zadaću oživotvoriti zamišljeni politički postulat i nastojao prvom zgodom da privede sretnom formulom sve svoje podložnike monofizite u državnu ortodoksnu crkvu. Sergije, kao desna ruka careva, prihvatio se posla i našao tobože tu sretnu monergetičku monoteletičku formulu, koja će učiniti u Heraklijevom carstvu kraj šizmi, što no je vladala tamo od vremena kalc. koncita (450 g.) Kao neposredni povod velikom monergetičkom i monoteletičkom pokretu bila je po sudu dojakošnjih historičkih pisaca unija, što ju je na ponuku Sergijevu proveo g. 633. Cyro, patrijarha aleksandrijski s monofizitskim Teodozijancima (Severijancima). Cyro je ovdje postigao veliki uspjeh, jer je velika egipatska sekta, koja je bila gotovo dvjesta godina odijeljena od prave crkve, prihvatila izraz kalcedonskoga koncila »in duabus naturis«. Ali je — kažu — nasjeo, jer je uz odobravanje Sergijevo pristao na monofizitsku formulu o »jednom Kristovom teandričkom djelovanju« *(μίᾳ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ)*. Svjedoči nam to 7. članak ove unije, koji kaže:

»Si quis unum dominum nostrum Jesum Christum in duabus considerari dicens naturis, non eunden unum de Trinitate confiteatur sempiterne quidem ex Patre genitum Deum Verbum, novissimis autem saeculi temporibus eundem incarnatum, atque genitum ex sanctissima, et intemerata domina nostra, Dei genitrice, semperque virgine Maria, sed alterum hunc noscit, et alterum, et non unum eumdemque secundum sapientissisuum Cyrillum, in deitate perfectum, et in humanitate eumdem perfectum, ex hocque solo in duabus contemplandum naturis, eumdem passum, et non passum secundum aliud, et aliud, sicut idem sanctus Cyrillus ait: et patientem quidem humanitus carne, secundum quod homo est: permanentem vere impassi-

bilem, ut Deum, in passionibus propriae carnis, eumdemque unum Christum et Filium, operantem Deo decibilia, et humana una deivirili operatione, secundum sanctum Dionysium, sola contemplacione discernens ea, ex quibus unitio facta est, et haec intellectu considerans, inconvertibilia, et inconfusa post eorum naturam est secundum subsistentiam unitionem manentia, in hisque indivise, atque inseparabiliter unum eumdemque Christum, et Filium recognoscens, juxta quod duo adinvicem inconfuse convenientia considerat intellectu cansativam eorum contemplationem faciens, et non phandasia mendaci, atque inanibus mentis figmentis, nullatenus vero disjungit quasi perempta jam illa, quae in duo est, sectione propter ineffabilem, et inconfusam, et inexcogitabilem unitionem, dicens secundum sanctum Athannasium: Simul enim caro, simul Dei Verbi caro: simul caro animata rationalis: sed ad divisionem per partes hujusmodi assumit vocem, anathema sit.«[11]

Ovaj je članak doista prvi topovski hitac, koji je navijestio strašnu borbu, koja je na kristološkom polju trajala sve do 680 g. Kako nam ujedno ovaj članak odaje kristologiju, što su je ispovijedali egipatski monofizite, to sam ga donio u cijelosti. Cyro javlja slavodobitno veliki svoj uspjeh Sergiju. Pošto se Sofronije, kasniji jeruzalemski patrijarka, opirao svom žestinom na tu uniju, koja je rodila monoteletizmom, obratio se Sergije na papu Honorija (625—638). Tako dolazi papa Honorije u vrtlog ove borbe. On ima da odluči na polju, na kojem se radi o monergetizmu i monoteletizmu u pravom heretičkom smislu riječi. Kruna svemu je — pisalo se dosada — poznata osuda, koja je papu Honorija zapala na šestom općem saboru crkvenom u Carigradu g. 680.

Jedva imade u teologiji koje pitanje, koje je izazvalo toliko kontroverzija kao Honorijevo pitanje. Beskrajna je to tako rekući literatura. Jedini razlog ovoj gotovo nepreglednoj literaturi jest po mom sudu taj, što pisci, koji su se Honorijevim pitanjem bavili, nijesu imali pred očima pravog monofizitizma, koji je došao do izražaja u spomenutoj aleksandrijskoj uniji g. 633., a koja je dala povoda poznatom pismenom saobraćaju između Sergija i Honorija (

[11] Mansi, Concilia, sv. 11., 563.—567.

djelovanju i volji Kristovoj. Da je bilo malo dubljeg historičkoga pogleda u pravo stanje stvari, ne bi ni danas znali za desperatersku teoriju Onuphriusa Pauvinius-a († 1568.), kardinala Bellarmina (1542.—1621.), Baronija (1538.—1607.), Alberta Pighius-a († 1553.), kardinala Sfondratia (1644.—1719.), biskupa Bartola od Feltre (1750.) i drugih, prema kojoj su listovi Sergijevi i Honorijevi krivotvoreni. Da su korifeji na polju historijskoga umjeća pronikli u temelje spomenute aleksandrijske unije, ne bi danas bilo toliko spisa uperenih protiv pape Honorija. Sjetimo se samo od starijih Richera (1560.—1631.), Du Pina (1657.—1719.), kardinala La Luzerne (1738.—1821.), Bossueta i drugih. A i apologije Honorijeve odsijevale bi daleko savršenijom harmonijom, da je bilo temeljitijeg i svestranoga pogleda u kristološke borbe 5. i 6. vijeka. Ovdje imam na pameti kardinala Turrecrematu (1388.—1468.), Melchiora Canus-a († 1560.), biskupa Argentréa (1673.—1844.), Alexandra Natalis-a o. Pr. (1639.—1724.), Garnièra S. I. (1612.—1681.), Papebrocha S. I. (1628.—1724.), kardinala Orsia (1692.—1761.), Muzzarellia S. I., kardinala Littu (1756.—1820.), Tournelya, biskupa Langueta i druge.[12]

Imena navedenih pisaca dokazuju, da se o Honorijevom pitanju raspravljalo veoma živo u 17. i 18. vijeku. Na vatikanskom koncilu vrijedila su pisma, što ih je papa Honorije pisao Sergiju, kao glavna poteškoća protiv dogme o papinoj nepogrješivosti.[13] Biskup Hefele iznosi ovdje u ime znanosti historički materijal na osnovu Honorijevih pisama protiv dogme nepogrješivosti.[14] Hefeleu

[12] Na svu ovu literaturu osvrnut ću se u drugoj studiji, u kojoj ću podati novu egzegezu Honorijevih pisama.

[13] Die dritte Schrift (Causa Honorii Papae. Scripsit Carolus Josephus de Hefele, episcopus Rottenburgensis. Napoli 1870.) veli Granderath — beschäftigt sich nicht... mit der Frage der Unfehlbarkeit nach ihrer ganzen Ausdehnung, sondern nur mit der Hauptschwierigkeit, die immer wieder gegen diese Lehre vorgebracht wurde, mit den Briefen des Papstes Honorius an den Patriarchen Sergius von Konstantinopel...« Geschichte des vatik. Konzils, Herder 1906., III. 31.

[14] In den Schriften über die Honoriusfrage, primjećuje Granderath, hatte er das ganze Rüstzeug seines geschichtlichen Wissens aufgeboten, um die Unmöglichkeit einer Definition nachzuweisen. Ib. 559.

se pridružuje bečki kardinal Rauscher,[15] orleanski biskup Dupanloup[16] i drugi. Glasovita je polemika što ju je g. 1870. vodio francuski oratorijanac Gratry[17] protiv malinskoga nadbiskupa Dechampsa, koji je na vatikanskom koncilu branio papu Honorija zajedno s dublinskim kardinalom Cullenom[18] i saragoškim nadbiskupom Garcia Gilom.[19] I naš Strossmayer povlađuje Gratry-u.[20] Bez sumnje je pomenka vrijedno, da je ova borba odjeknula i u Hrvatskoj, gdje vidimo Žerjavića i Stadlera uz papu Honorija, a Ivekovića i Posilovića protiv njega.[21]

Svi dakle pisci, bilo da pišu za papu Honorija bilo protiv njega, od najstarijih pa do najnovijih griješe u tomu, što ne posmatraju Honorijevo pitanje u njegovom izvoru, u njegovim zamecima, na njegovoj pravoj historičkoj podlozi. Ne izuzimljem ni najnovije apologete pape Honorija, kao što su kardinal Franzelin, Pennachi, kardinal Billot, De San, Pesch, Palmieri, Sinthern i drugi.[22]

Odatle je lako razabrati, da sam zapravo nakan pisati posve novu apologiju pape Honorija. Istina, pitanje je ovo riješeno definicijom vatikanskoga koncila o papinoj nepogrješivosti, ali držim, da ne će biti suvišno, da se na nj vratim, te da na novoj historičkoj podlozi dokažem ortodoksnost Honorijevih pisama. Dokaze protivnika, koji su u ime znanosti ugrožavali ortodoksiju Honorijevu, hoću da oborim novim, znanstvenim, historičkim putem, a apologiju pape Honorija da postavim na druge solidne temelje.

Ova študija biti će taj temelj, ta nova historička podloga novoj apologiji pape Honorija. Ali ova študija biti će i za sebe jedna cjelina, u koliko će nam prikazati u drugom, no-

[15] Granderath, Ib. 22.

[16] Ib. II, 300—305.

[17] Ib., 522—544.

[18] Ib., III, 174.

[19] Ib., 171.

[20] Ib., II, 530.

[21] Žerjavić, Nepogriješivost papina, Zagreb, 1870. Kat. List, 1870., Br. 21., 183; Br. 23., 207; Br. 25., 232; Br. 26., 239; Br.32.—34.

[22] Na protestantsku i škizmatičku literaturu osvrnut ću se u monografiji o ortodoksiji pape Honorija.

vom svijetlu kristologiju 5., 6. i 7. vijeka uopće, a monergetizam i monoteletizam napose.

Prema tomu mi je cilj, da u ovoj študiji osvijetlim kristologiju, što su je ispovijedali egipatski monofizite, koje je Cyro priveo uniji, i to s osobitim obzirom na njihovu nauku o Kristovom djelovanju i volji. Ovdje ću pokazati, da monoteletizam nije čedo sedmoga vijeka, nego je u reduplikativnom smislu, kao takav, star gotovo jednako kao i sam monofizitizam. Taj monoteletizam datira zapravo od sv. Ćirila aleksandrijskoga. Žestoke kristološke borbe koje su se u 7. vijeku nadovezale na aleksandrijsku uniju, zadnja su faza monoteletizma, koga već Severije, patrijarka antiohijski brani početkom šestoga vijeka kao dragocjenu baštinu od sv. Ćirila, patrijarke aleksandrijskoga i Pseudo-Dionizija Areopagite. Monoteletizam je to, kojino je u objektivnom smislu posve ortodoksan, kao što je ortodoksan i monofizitizam, što su ga ispovijedali aleksandrijski monofizite. Ovaj monergetizam i monoteletizam, što ga samo heretička terminologija dijeli od nauke katoličke Crkve, valja vjerno ocrtati u njegovoj genezi i u njegovoj evoluciji, da nam onda bude svijetlom, provodičem u kristološkim borbama sedmoga vijeka.

Prema svemu tomu program bi to bio revolucijonaran! Ako i jest taj program revolucijonaran, to bazira i na istini kao što baziraju na istini i premise o ortodoksnom monofizitizmu, iz kojih ovaj program logičkom nuždom slijedi. Reakcijonalizam mora ovdje podleći historičkoj istini, kao što se već može reći da je podlegao i s obzirom na gore spomenute premise o ortodoksnom monofizitizmu. Jedna od najjačih historičkih baza biti će ovomu programu koncilsko zasijedanje u Lateranu (649.) i ono u Carigradu (680.—681.).

Neda se poreći, da je put, kojim valja konkretizirati spomenuti program, veoma krčevit i za to težak — pogotovo uzmemo li u obzir ogromnu literaturu, na koju se valja osvrnuti. Tu vrijedi ona: Krok za krokom! Na cijelom tom putu valja da nas prate neke norme, koje će nam davati direktivu u prosuđivanju monergetizma i monoteletizma. U prvom redu valja da imademo na pameti u glavnim crtama katoličku

nauku o Kristovim principima volje i djelovanja, te o međusobnom snošaju ovih principa. Kako se nadalje ovi monofizite vazda i svuda pozivlju na Ćirila aleksandrijskoga i na Pseudo-Dionizija Areopagitu, valja da vjerno ogledamo kristološke nazore jednoga i drugoga. Imajući na umu ove norme lako ćemo si stvoriti sud o ortodoksiji spomenutih monofizita.

1. Katolička nauka o Kristovim principima htijenja i djelovanja i o njihovom međusobnom snošaju.

Ako su u Kristu dvije naravi među sobom nepomiješane, nepromjenljive, nerazdijeljene i nerazdružive, kako to uči 4. općeniti crkveni sabor kalcedonski[23] u zajednici s dogmatskim pismom, što ga je papa Leo I. (440.—461.) upravio 449. g. na Flaviana, carigradskoga patrijarku,[24] to su koncil lateranski (649.)[25] i 6. općeniti crkveni sabor carigradski (680.—681.) posve dosljedni spomenutom koncilu kalcedonskom, kada uče u zajednici s papom Martinom I. (649.—653.) i Agatonom (678.—681.),[26] da su u Kristu u specifičkom smislu dva fizička nerazdijeljena, nepretvorena, nerazdruživa i nepomiješana djelovanja, t. j. dva fizička principa djelovanja i dvije fizičke volje u istom smislu.[27]

Samo se po sebi razumije, da Crkva ističući u Kristu dvije fizičke volje i dva fizička principa djelovanja ne misli time reći, da Kristove volje i operativni njegovi principi ne mogu smjerati na zajednički koji predmet ili cilj, ili da je u

[23] Denzinger, Enchiridion symbolorum, 148.

[24] Denz, 143, 144.

[25] Si quis secundum scelerosos haereticos, kaže lat. koncil u 14. kanonu, cum una voluntate et una operatione, quae ab haereticis impie confitetur, et duas voluntates pariterque et operationes, hoc est, divinam et humanam, quae in ipso Christo Deo in unitate salvantur, et a sanctis Patribus orthodoxe in ipso praedicantur, denegat et respuit, condemnatus sit. Denz 267. Isporedi povrh toga kanon 10.—17. Denz 263.—270.

[26] Denz, 288.

[27] Et duas naturales voluntates, veli 6. općeni crkveni sabor carigradski, in eo, et duas naturales operationes indivise inconvertibiliter, inseparabiliter, inconfuse secundum sanctorum Patrum doctrinam adaeque praedicamus ... Denz 291.

Kristu isključeno zajedničko djelovanje obiju volja i operativnih principa, u kojemu Kristov božanski princip pokreće, ravna i rukovodi čovječanski njegov princip htijenja i djelovanja. U Kristovom htijenju i djelovanju vlada jedinstvo u moralnom smislu, potpuna konspiracija i savršena harmonija. Jedna se volja u Kristu, uči 6. opći crkveni sabor, drugoj ne protivi. Čovječanska je Kristova volja, veli dalje spomenuti sabor, podložna božanskoj njegovoj i svemogućoj volji, te je u svemu slijedi.[28] Kada crkva ističe fizičku dvojakost volje i djelovanja u Kristu imade nada sve pred očima fizičku bit jednoga i drugoga htijenja i djelovanja u sebi. Drugim riječima — Crkva hoće da kaže, da je u Kristu i čovječanska njegova narav sama po sebi osebnim principom (principium quo) vlastitoga htijenja i djelovanja jednako kao što je i njegova božanska narav te narav svakog drugoga čovjeka principom svoga htijenja i djelovanja.

Promotrimo pobliže čovječansko Kristovo htijenje i djelovanje, u koliko ono imade svoj osnov i izvor u čovječanskoj njegovoj naravi, a onda si ogledajmo snošaj, što no vlada u Kristu između ljudskoga njegovoga i božanskoga htijenja i djelovanja.

Da ima u Kristu osebno ljudsko htijenje i djelovanje, to lovanje, u koliko ono imade svoj osnov i izvor u čovječanskoj naravi. Nu već s filozofskoga stajališta moramo priznati, da je svaka narav, pogotovo živuća narav, osebni princip teženju i djelovanju, a svaka duhovna narav principom i htijenja. Nije dakle čudo, da su bogoslovi od vajkada iz osebnoga Kristovog htijenja i djelovanja zaključivali na njegovu osebnu narav čovječansku. Svrha nadalje utjelovljenja Kristova zahtijeva napose, da priznamo u njemu čovječansku narav kao osebni princip htijenja i djelovanja. Ne bi li — primjećuje dobro Scheeben — priznavali u Kristu čovječansko njegovo htijenje i djelovanje, to bi svekolikom njegovom htijenju i djelovanju morali tražiti uzrok u božanskoj

[28] ...et duas naturales voluntates non contrarias, absit, iuxta quod impii asseruerunt haeretici, sed sequentem eius humanam voluntatem et non resistentem vel reluctantem, sed potius et subiectam divinae eius atque omnipotenti voluntati. Denz. 291. i 292.

naravi kao u principu quo. Božanska bi dakle narav, zajednička trima božanskim osobama, bila principom quo svega htijenja i djelovanja u Kristu. Uzmemo li pak, da broj osoba zahtijeva odgovarajući broj fizičkih principa, htijenja i djelovanja, to bi morali svakoj božanskoj osobi, da pridijevamo osebni fizički princip htijenja i djelovanja. Kako dakle u presv. Trojstvu jedna narav uključuje jednu volju i jedno djelovanje, tako u Kristu dvojaka narav uključuje dvojaku fizičku volju i djelovanje.[29]

Napose valja istaknuti, da je u Kristu, kao nosiocu potpune čovječanske naravi, osjetna moć teženja i razumna moć teženja ili volja i to volja, koja imade moć samoodluke — dakle slobodna volja. Odatle Kristu afekti uopće, a napose bolni afekti, koji dolaze u Kristu do izražaja osobito za vrijeme njegove agonije. Krist ovdje stvara odluku, da se nema izvršiti njegova volja (voluntas ut natura) nego volja Božja, kojoj on svoju volju podvrgava (voluntas ut ratio). Sva mjesta uopće, koja svjedoče, da je Krist bio poslušan, da je u svemu podlagao svoju volju božanskoj volji dokazuju, da je Kristova čovječanska narav bila osebnim principom (quo) svoga htijenja i djelovanja.

Jednako valja vazda imati na pameti, da je u Kristu čokoje osobe. Čini jedne i druge naravi Kristove se ujedinjuju u vječanski princip djelovanja (principnim quo) posve različan od božanskog njegovog operativnoga principa. Djelovanja čovječanske Kristove naravi čine dosljedno u fizičkom smislu jednu cjelinu za sebe, kao da potiču od druge koje osobe. Čini jedne i druge i naravi Kristove se ujedinjuju svrhu zajedničkog djelovanja kao što se više osoba može složiti u tome, da sebi odaberu jedan zajednički izvanjski učinak kao cilj. Razlika je u tomu, što su čini jedne i druge naravi u Kristu ujedinjeni ne samo u moralnom smislu, u koliko imadu pred očima zajednički cilj, nego i u fizičkom, u koliko su principi Kristovoga htijenja i djelovanja u povodu hipostatskoga ujedinjenja ujedinjeni na fizički način. Rezultat dakle djelovanja jedne i druge naravi Kristove nije i ne

[29] Scheeben, Handbuch der kath. Dogmatik, Herder, Freiburg, 1878, 818.

može da bude jedno u fizičkom smislu, ako jesu naravi sjedinjene na fizički način.[20]

Pogleđajmo sada snošaj, koji vlada između Kristovoga čovječanskog i božanskog htijenja i djelovanja. Hoćemo li, da sebi stvorimo jasan i meritoran sud o monergetizmu i monoteletizmu, treba napose da imamo vazda i svuda na pameti onaj misterijozni snošaj, što no vlada u Kristu između božanske njegove i čovječanske naravi u povodu hipostatskoga sjedinjenja. Mi ne možemo da tomu snošaju označimo točne granice, jer ga ne možemo potpuno da shvatimo. Razum prosvijetljen vjerom daje nam ipak kriterije, koji nam jamče za neke sigurne crte toga uzvišenoga snošaja.

Sigurna je i iznad svake sumnje nepomiješana, najtjesnija i najintimnija izmjenična inexistencija božanske i čovječanske naravi u Kristu. Sama bit hipostatskoga ujedinjenja iziskuje nadalje, da čovječanska narav Kristova bude podređena i ovisna o božanskoj njegovoj osobi i božanskoj naravi. Božanska je narav hegemonički princip u Kristu, koji obuhvata i proniče čovječansku njegovu narav. Ovaj snošaj podređenosti i ovisnosti karakterizira u općenitim crtama papa Leo I. u svom pismu na carigradskoga patrijarku Flaviana slijedećim riječima: »Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est; Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exequente quod carnis est. Unum horum coruscat miraculis, aliud succumbit iniuriis. Et sicut Verbum ab aequalitate paternae gloriae non recedit, ita caro naturam nostri generis non reliquit.«[31]

Čovječanska je narav Kristova kao princip htijenja i djelovanja u dvojakom smislu podređena i ovisna o božanskom njegovom principu.

Čovječanska naime narav Kristova realizira svoje htijenje i djelovanje u koliko bivstvuje u božanskoj njegovoj osobi, kojoj kao subjektu pripada. Kao što je dakle Kristova božanska osoba subjektom, nosiocem i vlasnikom božanskoga svoga htijenja i djelovanja, tako je ona subjektom, nosiocem i vlasnikom čovječanske naravi, dakle i čovječanskoga svoga htijenja i

[20] Ib. 820.

[31] Denz, 144.

djelovanja. Božanska je osoba u Kristu jedini volens i jedini operator. U tomu se subjektivnom smislu može svekoliko čovječansko Kristovo htijenje i djelovanje zvati božanskim htijenjem i djelovanjem.

Čovječanski je nadalje princip htijenja i djelovanja u Kristu na posve oseban način pod utjecajem njegovoga božanskoga principa htijenja i djelovanja. Ovaj se utjecaj očituje n. pr. u tomu, da čovječja narav (princip) Kristova nije podvržena prirodnim patnjama od nužde, nego jedino u toliko u koliko to dopušta božanski princip, koji ujedno nikada ne dozvoljava, da čovječanski princip podlegne onakovim patnjama, koje bi se protivile dostojanstvu božanske njegove osobe. Božanskom se utjecaju imade pripisati, što sloboda čovječje volje Kristove isključuje samovolju i slaboću tako te je svaka odluka njegove volje bila u najsavršenijem skladu s njegovom božanskom voljom. Svaku je inspiraciju bož. njegove volje slijedila vazda konspiracija sa strane čovječje njegove volje. Napokon pod utjecajem božanskoga principa razvija čovječanski princip svoju djelatnost s unutrašnjom natprirodnom savršenošću kao n. pr. duševnu djelatnost razuma i volje. Pod istim utjecajem sudjeluje čovječanska Kristova narav s božanskim principom u čudesnim djelima, za koja ona nije dorasla po prirodnim svojim silama.[32]

Odatle ne valja nipošto izvesti, da je ljudski princip ipak pukim organom, pukim sredstvom i oruđem njegovog višeg principa, tako da je u Kristu zapravo isključivo božansko htijenje i djelovanje. U nekom izvjesnom smislu jest čovječanstvo u Kristu organom božanskoga principa u koliko je božanski princip jedini nosioc i vlasnik djelovanja, što potiče od nižeg čovječanskoga principa, pošto ovaj ne izvršuje djelatnosti, u koliko sam za sebe bivstvuje, nego u koliko bivstvuje u višem principu. Ali taj je organ ujedno principom vlastitoga htijenja i djelovanja i zato je Riječ uzela čovječju narav na sebe, da bude subjektom i čovječanskoga htjenja i djelovanja. Ako i jest nadalje, kako

[32] Ove tri forme božanskoga Kristovog utjecaja na čovječanski njegov princip htijenja i djeiovanja zovu sv. oci ἔνδοσις (permissio). κίνησις (motio) i συνέργεια (cooperatio).

sam spomenuo, niži princip ljudski u Kristu pod osebnim utjecajem višeg njegovog božanskoga principa, koji je zapravo »principium ἡγεμονικόν‹,«, tj. onaj princip u Kristu, koji pokreće, ravna i rukovodi, to odatle samo slijedi, da je niži princip podređen višem Kristovom božanskom principu, ili, kako veli Leo I., da je djelovanje višeg božanskog principa u Kristu »operari«, a djelovanje nižega principa »exsequi«. No i ovdje se pretpostavlja, da je čovječanski elemenat u Kristu principom vlastitoga htijenja i djelovanja. Što više: u slobodnim ljudskim činima djeluje Krist na osnovu čovječanskoga svoga principa (naravi) kao agens principale. Što se napokon tiče Kristovih čudesnih djela, to im Kristova čovječja narav nije dorasla po svojim prirodnim silama, ali se Krist ipak s njome služi u svojim čudesima. Ako međutim čovječja narav Kristova i imade u čudesima puku instrumentalnu ulogu, u koliko je uzrok čudu isključivo viši božanski princip Kristov, to ona ipak i u ovim slučajevima djeluje na osnovu svoga osebnoga principa quo.[33]

Čovječanski je dakle princip u Kristu ovisan u svim svojim djelima od božanskoga njegovog principa. Ali ne treba smetnuti s uma, da čini Kristovoga čovječanskog principa po ovom snošaju odvisnosti bivaju božanski čini.

Naprotiv je božanski princip u Kristu sudjelovao s čovječanskim principom jedino u djelima, koja su u svezi s njegovim utjelovljenjem i otkupljenjem. To su ona djela, koja bogoslovi zovu djelima Kristovim. Na osnovu ovoga međusobnoga snošaja između božanskoga i čovječanskoga djelovajna u Kristu, kažu bogoslovi, da su se ljudski njegovi čini zbivali na božanski način (humana divine), a božanski čini na ljudski način (divina humane).[34]

Na koncu valja da s osobitim obzirom na monergetizam i monoteletizam istaknem još jednu veoma važnu posljedicu hipostatskoga sjedinjenja božanske i čovječanske naravi u Kristu. Čovječanski se čini Kristovi mogu na osnovu hipo-

[33] Scheeben. Ib. 821.

[34] Scheeben drži, da papa Leon I. imade pred očima ovu zajednicu u djelovanju, kada veli: »Agit utraque forma cum alterius communione quod proprium est . . .« Op. c. 823.

statske unije držati na poseban način kao djelo božanske naravi, u koliko ova po biti svojoj pripada božanskoj osobi, te je tako suvlasnicom čovječanske naravi i njenih čina. Jednako se i božanski Kristovi čini mogu zvati djelom njegove čovječanske naravi, u koliko ona u božanskim djelima sudjeluje pod vodstvom božanske sile, s kojom je hipostatski združena. U tom su smislu božanski čini djelom čovječanske naravi kao suvlasnice božanske energije.[35]

Time sam naveo neke detaljne crte onoga misterijoznoga snošaja, koji vlada u Kristu između božanske njegove i čovječanske naravi. Ove crte neka nam budu normom, koja će nam davati direktivu u prosudivanju ortodoksije egipatskih monofizita, koji su 633. g. prešli u katoličku crkvu. Sve navedene refleksije o spomenutom snošaju stoje, ako je čovječja narav u Kristu principium quo svoga vlastitoga htijenja i djelovanja. Priznaju li to spomenuti monofizite — ako ne baš terminologijom a ono barem u objektivnom stvarnom smislu — morat ćemo u njih naći i ortodoksne detaljne zaključke, koje samo terminologija rastavlja od prave nauke katoličke Crkve. (Nastavit će se.)

[35] U tom smislu nazivlju sv. oci čovječansku narav Kristovu „Caro Christi vivifica.





Još jednoč o hipnotizmu.

Dr. Josip Pazman.

Replicirajući na odgovor dra Carevića na moje prigovore o njegovoj knjižici »Hipnotizam u svijetlu filozofije« izjavljujem prije svega, da će ovom mojom replikom barem u »Bogoslovskoj Smotri« biti konac prepirci. Ja ću po svojem običaju biti kratak i jezgrovit, jer ne želim biti dosadan, pa makar se činilo mnogima da sam poražen. Obazirati ću se pako samo na svoje prigovore i nastojat ću pokazati, da su bili opravdani, stvarni i objektivni. Na ono što g. pisac u svojem »Odgovoru« na prigovore moje nova iznosi, ne ću se osvrtati, van možda kratkom kojom opaskom.

Toliko samo kao uvod.

1. Prigovorio sam g. piscu, da je njegov prikaz fenomenâ somnambulizma prilično mršav i nepotpun. G. pisac odgovara (B. S. 1916. str. 66.), da taj prigovor ne stoji, jer nije navedeno, u čem sastoji ta mršavost i t. d. No g. pisac u Predgovoru (ib. str. 56) sam veli: »U ovom odgovoru nalaze se nova razjašnjenja i opširnije su razvijeni mnogi dokazi... stoga sam odlučio i ovu radnju pretiskati napose, e da se tako još bolje upotpuni prva radnja i da nekoja manje jasna mjesta ovog dosta teškog pitanja dobiju novoga svijetla.« To je jedno, a drugo: cijela rasprava g. pisca iznosi 84 i pol stranice male osmine sa 32 kratka retka po stranici. A odgovori njegovi na moje prigovore iznose sto dvadeset stranica u šest brojeva »Bogoslovske Smotre«, koja izlazi u većoj osmini sa 42 velika tiskana retka po stranici. Dakle dvostruko više redaka i to, koji su za dvadeset slova dulji. Za prikaz fenomenâ somambulizma trebao je g. pisac u raspravi pod br. 8. nešto jače od jedne stranice, a u odgovoru trebao je oko dvadeset stranica (B. S. 1916. br. 3.). Sjajnije po-

tvrde si ne želim, da je moj prigovor bio opravdan. Da je g. pisac svoju raspravu napisao tako temeljito kao ove svoje odgovore, jamačno bi otpao mnogi moj prigovor.

2. Prigovorio sam nadalje g. piscu, da držim, da fenomeni o jasnom gledanju nisu objektivno prikazani, već prema tendenciji, da ih se uzmogne prikazati kao naravne. G. pisac odgovara isto tako, da taj prigovor ne stoji, jer nije obrazložen.

No da je moj prigovor bio opravdan, potvrđuje mi opet sam g. pisac. U odgovoru na moje prigovore pod br. 1. (B. S. 19016. str. 58.) veli on, da iz pojma hipnotizma isključuje sve one fenomene, za koje je jasno, da se ne mogu logično tumačiti niti sa izvanrednom osjetljivošću niti sa sugestijom . . . da se je ograničio (u svojoj studiji) isključivo na fenomene od liječnika po bolnicama znanstveno ustanovljene, za to se njegova rasprava ne bavi fenomenima, što ih proizvađaju razni šarlatani po ulicama, a čuju se pod nazivima magnetizma, mesmerizma, hipnospiritizma, okultizma i t. d. Napokon da se teza o prirodnosti odnosi samo na one fennmene, koji su izričito u raspravi navedeni kao znanstveno ustanovljeni, od kojih su se nekoji i pred njegovim očima dogodili prigodom Zitolovih eksperimenata. — Tako on, a ja primjećujem: Ali onda na onaj silogizam na istoj str. 58, koji glasi: »Neka činjenica ili neki skup fenomena, koji imaju razlog svoga bitisanja i svoj dostatni uzrok u prirodi, nije po sebi (per se) porijekla izvanprirodnoga ili đavolskoga.

Nu hipnotizam jest činjenica ili skup fenomena, koji imaju razlog svog bitisanja i svoj dostani razlog u prirodi.

Dakle hipnotizam nije po sebi izvanprirodnog ili đavolskog porijekla — odgovaram 1. po skolastičku distinguo minorem. Onaj hipnotizam, kako si ga g. pisac subjektivno u svojoj glavi utvara, jest neka činjenica ili neki skup fenomena, koji imadu svoj dostatni razlog u prirodi — concedo; onaj hipnotizam, koji objektivno postoji na svijetu i koji proizvodi najrazličitije fenomene, jest neka činjenica ili neki skup fenomena prirodnih — nego.

Odgovaram 2. izvan forme. Ja bih znao taj isti silogizam kraće formulirati i reći: Neka činjenica ili neki fenomeni prirodni nisu izvanprirodni.

*

Nu hipnotizam je neka činjenica iil neki fenomeni prirodni. Dakle hipnotizam nije izvanprirodan.

Sada se jasnije vidi, koliko vrijedi taj silogizam, i da g. pisac prikazuje tendenciozno pod hipnotizmom samo one fenomene, koji se mogu kao prirodni prikazati, a navlaš isključuje iz pojma hipnotizma sve one fenomene, za koje se ne može dokazati, da su prirodni. G. pisac bi pravednije uradio, da je ovako svoju tezu postavio:

Imade u hipnotizmu fenomenâ, koji razlog svoga bitisanja i svoj dostatni uzrok imadu u prirodi; ili još čednije: imade u hipnotizmu fenomena, za koje se čini, da svoj dostatni razlog imadu u prirodi.

Onda mu i ja i svak razborit potpisuje tezu. Ali inače ga pitam: a kojim pravom g. pisac isključuje iz pojma hipnotizma sve one fenomene, koji se ne mogu prirodno tumačiti? Kojim pravom on govori o hipnotizmu uopće, ako se je u svojoj raspravi ograničio na fenomene po liječnicima znanstveno ustanovljene? Zašto postavlja tezu o hipnotizmu, kad se njegova teza o prirodnosti odnosi samo na one fenomene, koji su u raspravi navedeni? Njegova se rasprava ne bavi fenomenima, što ih proizvađaju razni šarlatani po ulicama. Tko objektivno hoće da promatra stvar, ne pita, tko proizvađa fenomene, da li Zitolo ili Charcot ili Bernheim, ne pita, gdje ih proizvađa, da li u kazalištu ili u bolnici ili na ulici, već ih mora promatrati kakovi jesu in concreto sa svim nuzgrednim prilikama. G. pisac gradi se da raspravlja o hipnotizmu, a isključuje fenomene, koji se čuju pod nazivima magnetizma, mesmerizma, hipnospiritizma, okultizma itd. Zar se rasprava vodi o imenu? Mesmer je koncem 18. stoljeća prvi počeo baviti se ovim predmetima i varao svijet, da je izumio novu metodu liječenja, dakle therapeutsku metodu, i nazvao ju magnetizmom živinskim; a drugi su tu istu metodu po njemu nazvali mesmerizmom. Kasnije (1841.) je po engleskom liječniku James Braid-u (Gjems Breed) dobila ta ista metoda ime hipnotizam, a i manje rabljeno ime Braidizam. G. pisac sam priznaje u raspravi (str. 24.), da hipnotizam nije moderno iznašašće, već da su ovi fenomeni bili poznati u srednjem vijeku kršćanskim filozofima i arapskim liječnicima, dapače i od najstarijih naroda da se nalaze hipnotički pojavi pod ime-

nom okultizma. A sada u odgovoru perhorescira pojave pod ovim imenom. Imao sam ja dakle i te kako pravo prigovoriti g. piscu, da nije objektivno prikazao nekoje fenomene već tendencijozno prema svrsi, koju je kanio postići, naime da ih prikaže kao prirodne. Valjalo je promijeniti naslov raspravi i mjesto ‚hipnotizam' reći ‚nekoji fenomeni therapeutike', pa bi, opet velim, moji prigovori izostali.

3. Nadalje prigovorio sam g. piscu, da držim skroz neznanstvenim, da je najuspješniji način probuditi osobu iz samnambulizma to, da joj se puhne u oči. G. pisac odgovara, da je to (puhnuti u oči i tako probuditi uspavanu osobu) činjenica ustanovljena po hipnotizatorima, a navesti ustanovljene činjenice da je znanstveno, jer to iziskuje iscrpivost pitanja (B. S. 1916. str. 67.).

Priznajem, da tako hipnotizatori rade i vjerujem, da je i Zitolo tako radio. Ne prigovaram g. piscu, što je ‚naveo' te činjenice, ali ostajem i sada kod svojega prigovora i prigovaram i nadalje: stid bilo tu tobožnju znanost, koja drži ovakov puerilni čin prirodnim sredstvom, da se hipnotizovana osoba probudi od sna, iz kojega je ne može probuditi »nec maximus fragor ad eius aures nec ferri ignisve vehementia«, kako je to izložio biskup Ženevski u svojem postulatu na rimsku Penitencijariju god. 1841.

4. Prigovorio sam nadalje, da je hipnotizam neznanstvena stvar i da se ne da prikazati u znanstvenoj formi. G. pisac odgovara, da moj prigovor ne stoji, jer da nije obrazložen i da proti mojemu prigovoru stoji činjenica, da pitanje hipnotizma razni pisci (pa i katolički moraliste) znanstveno obrađuju.

Ja sam svoj prigovor dovoljno obrazložio na cijeloj stranici ističući, kako jedni drže hipnotizam za neurozu t. j. živčanu bolest ili umjetno prouzročenu histeriju, drugi za živčanu bolest velikoga mozga, treći za psihozu t. j. umnu bolest i neku vrst ludila, dok je drugi opet smatraju vrstom sna itd. Ono što je znanost pronašla i zajamčila, kao n. pr. munjinu, polarizaciju svijetla, gravitaciju itd., to se može ili ne znati ili znati. Tko zna, što je munjina, taj ne mijenja svoje mišljenje o njoj, kao što mijenjaju razni »učenjaci« svoje mišljenje o hipnotizmu. A što pitanje hipnotizma katolički moraliste znan-

stveno obrađuju, to znači, da je hipnotizam predmet znanstvenog istraživanja i znanosti, kao što je to i magia i spiritizam i čarobna šiba, furtum i blasphemia i stotina drugih predmeta, kojima se znanost bavi, a ne znači, da je hipnotizam sam znanstven, da je liječničko umjeće ili čak liječnička znanost. Priznajem sa Schützom i sa kongresom njem. prirodoslovaca u Danzigu, da je hipnotizam znanstveno i prijeporno pitanje; znadem dobro, da ima u moralci posebno ako ne poglavlje a ono posebna točka, koja govori o hipnotizmu, pa i ja svake godine o hipnotizmu govorim i raspravljam, ali mi ne pada ni na kraj pameti, da ga prikažem pod krinkom znanstvene liječničke metode, već kao moderno sujevjerje, što doista i jest.

5. Prigovorio sam, da je g. pisac definiciju hipnotizma svojevoljno skovao i prikazao hipnotizam ne kao ono, što doista jest, već kao ono što se pod njim prikazati hoće. G. pisac odgovara, da to nije istina, da je njegova definicija objektivna, da je on definujući hipnotizam izabrao pravi put, a ja da svoj prigovor nisam obrazložio.

Priznajem, da je g. pisac ono, što on pod hipnotizmom hoće da razumije, prema Coconnieru, kako sam priznaje, opisao i kao definiciju izabrao. Ne poričem ni to, da je on to logički izveo. Ali, kako sam već pod br. 2. malo prije spomenuo, on svojevoljno pod hipnotizmom razumije samo nekoje fenomene zajamčene i konstatovane, koje on po volji bilo svojoj ili drugih pisaca, za kojima se povodi, odabire; dok katolički moralisti pod naslovom ‚De recenti magia' govore o hipnotizmu i opisuju te pojave, kako se doista događaju, i o njima svoj sud izriču. Nekoji su biskupi i sv. Stolicu o tim pojavama izvijestili i upitali, što imadu o njima držati. I akoprem sv. Stolica nije dosada o tom svoj definitivni sud izrekla, ipak se iz njezinih odgovora jasno vidi, da se pojam hipnotizma nema ograničiti na nekoje samo po volji izabrane fenomene, nego na sve, koji su se dogodili i koji su također zajamčeni i konstatovani. A među onima imade zaista takovih, kojih nijedna sofisterija ne može prikazati kao prirodne. U potvrdu ovoga dosta je navesti poznati Postulatum Episcopi Lausannensis et Genevensis od god. 1841. Taj postulat polazi iz onog vremena, kad se je hipnotizam rascvao i u velike tjerao, iz onoga kraja,

gdje su se ljudi mnogo njime bavili i kad su ga već novim ovim imenom prozvali. Presvijetli gospodin pomenuti biskup nije jamačno svoje izvješće upravljeno na vrhovni magisterij katoličke Crkve iz prsta isisao, već je također naveo činjenice zajamčene i konstatovane. A to je već dosta navesti kao obrazloženje mojega prigovora, da g. pisac ne postupa objektivno, već po svojoj subjektivnoj želji, i da prikazuje hipnotizam ne kao ono, što on doista jest, već kao ono, što on kao hipnotizam prikazati hoće.

Da je moj prigovor opravdan, pokazuje i neprilika, u kojoj se nalazi g. pisac natjeran u škripac po logičkoj indukciji iz tobožnje definicije hipnotizma. Ako je hipnotizam po priznanju strukovnjakâ nervoza, t. j. živčana bolest, histerija, bolest velikoga mozga itd., a u drugu ruku ima biti znanstvena metoda, što no ju izumiše u svrhu liječenja — zaključujem ja ovako: »Metoda dakle, što su je moderni pronašli u terapeutičke svrhe t. j. u svrhe liječenja, — jest bolest!« Ova je dedukcija ljuto zapekla g. pisca, koji u neprilici odgovara 1. da se to ne može naprosto kazati. — Dakle se može kazati barem donekle, u stanovitom smislu, a to je dosta, da se vidi absurditet, koji logički slijedi iz neistinite tvrdnje. G. pisac odgovara 2. da nije općenito mnijenje među liječnicima držati hipnotizam bolešću. — Dozvoljava dakle, da ga ipak nekoji drže za bolest. I to je dosta za onu dedukciju. Poričem u ostalom, da postoji općenito mnijenje među liječnicima o hipnotizmu bilo u ovom ili u onom smjeru. Mislili liječnici o hipnotizmu ovako ili onako, od zamašitosti je velike činjenica, što samo veoma rijetki liječnici upotrebljuju hipnotizam u svojoj praksi. Liječnik Capellmann u svojem djelu »Medicina pastoralis« (str. 42. i sl.) odrješito tvrdi: »vetitum censeo hypnosim inter medicamenta et remedia recensere et adhibere.« On se dakle protivi i tomu, da se hipnoza navodi kao lijek i sredstvo liječenja, a kamo li da se i rabi kao takova što.

G. pisac odgovara 3. da neki to tvrde kao Charcot, Konrad, Ladame, nu mnogi od ovih to samo onako na pola tvrde. — Priznaje za trojicu, da hipnotizam smatraju bolešću, to je razumljivo. Ali to ne razumijem, koji su to »mnogi od ovih« t. j. od ove trojice? Jamačno bit će barem dvojica. To

je dapače većina od ove trojice. No još je nerazumljivije, što to znači »onako na pola tvrditi«? To je zaista znak velike neprilike.

Ponavljam, da hipnotizam, u koliko se nastoji prikazati kao ars therapeutica, nema definicije. G. pisac nastoji ovaj prigovor oprovrći pomoću logike. Ali mu je slabo sreća poslužila. Njegova silogistička forma na str. 71. je pogrješna. Tamo su dvije negativne premise, a iz obaju negativnih ne slijedi po logici nikakav zaključak. Utraque si praemissa neget, nihil inde sequatur, kaže logika. Silogizam po smislu moga prigovora ovako se mora složiti:

Što jest ars therapeutica, koja ima svoje stalne zakone, sredstva i metodu, ima kao takova i svoju definiciju.

Nu hipnotizam nije ars therapeutica.

Dakle nema kao takova svoje definicije. — Ili ovako:

Kad bi hipnotizam bio ars therapeutica, koja itd., imao bi kao takav svoju definiciju.

Nu hipnotizam nije ars therapeutica.

Dakle nema kao takav svoje definicije.

Ovo je silogistička forma mojega prigovora.

6. Prigovorio sam nadalje g. piscu dvoje: prvo, da smiono tvrdi »da su moderni fiziolozi i psiholozi nanizali fiziološke i psihološke uzroke, koji više manje adekvatno tumače hipnotičke fenomene...« i »da se ovi uzroci slažu sa zasadama filozofije Aristotela i sv. Tome...« To su moja dva prigovora u jednoj rečenici, a tiču se dviju smionih tvrdnja, jedne: da pomenuti uzroci adekvatno tumače hipnotičke fenomene, i druge: da se ovi uzroci slažu sa naukom sv. Tome. Kod one prve tvrdnje još sam podbrisao riječ »adekvatno«, da bolje u oči upadne, čemu se prigovara. (B. S. 1915. str. 275. i sl.)

Konstatujem ponajprije, da je g. pisac malo izvrnuo moj prvi prigovor, kad meni stavlja nešto drugo u usta, i to mjesto mojeg prigovora ovo: da navedeni uzroci ne tumače hipnotizma, izostavivši glavnu riječ adekvatno. (B. S. 1916. str. 168.) To nije lojalno.

Konstatujem drugo, da je g. pisac u svojem odgovoru usvojio potpuno moj prigovor i priznao: da navedeni fiziološki i psihološki uzroci **prilično** tumače prirodnost lipnoze...

Tri retka iza toga opetuje g. pisac isto: da stvar nije očevidna, niti se može lako i na prvi mah uočiti prirodnost hipnoze i hipnotičkih fenomena... ali se može kazati, da objektivno razlaganje prirodnost hipnotizma **prilično** objašnjuje. (B. S. 1916. str. 169.) Napokon priznaje to i po treći puta, kad veli na koncu svoga razlaganja na str. 190.: »Nu upravo ova načela jesu podloga, pomoću koje možemo **prilično** rastumačiti prirodnost hipnoze...« Da je on u svojoj studiji ovako čedno govorio, kao što govori u ovom »odgovoru«, ne bih mu mogao prigovoriti, da mu je tvrdnja smiona. Svatko bo uviđa razliku između tvrdnje, da stanoviti uzroci adekvatno tumače stanovite pojave i da ih prilično tumače, a da i nije učio filozofije. Znadem ja dobro, kako se pristaše onoga mišljenja u ovom pitanju o prirodnosti hipnotizma, koje slijedi g. pisac, trude i muče, da prikažu vjerojatnost svojega mišljenja, čemu nitko ne prigovara, i kako »dokazuju« prirodnost hipnotizma, ali dokazati ne mogu. Prema tomu moj prvi prigovor stoji i ne pada, dapače diže mi ga i potvrđuje sam g. pisac.

Što je g. pisac u svojem »odgovoru« iznio peripatetično-tomističnu nauku o moćima ljudske duše, to nije mario učiniti barem poradi mene, jer je to meni veoma dobro poznato. Držim ipak, da ne će biti bez koristi za ostale čitaoce i za to nemam razloga tomu prigovarati. Ali bi svakako bolje učinio, da je sve to naveo u svojoj studiji, pa mu ne bi onako ispala mršava i nepotpuna kao što jest.

Moj drugi prigovor smionosti g. pisca u tvrdnji, da se pomenuti uzroci, kako su ih nanizali moderni fiziolozi i psiholozi, slažu sa zasadama filozofije sv. Tome... nastoji g. pisac obeskrijepiti time, da pokuša primijeniti nauku sv. Tome na hipnotizam. (B. S. 1916. str. 272.—281.)

G. pisac je to doista i pokušao, uvjeren sam, u najboljoj vjeri. Ne marim ga u tom poslu smetati. Njemu je taj posao u toliko laglji, što je njemu poznata filozofija sv. Tome, imade djela toga velikana, studira ih i upotrebljava. Uvjeren sam dapače, da bi to isto učinili i oni moderni fiziolozi i psiholozi, koji su s njime istoga mišljenja, kad bi im barem djela sv. Tome poznata bila, da zavire i nađu nešto u potvrdu svojih misli i težnja. Ali kako će to učiniti oni liječnici, koji osim svojih stručnih djela i časopisa nisu ni čuli za sv. Tomu, a kamo li

studirali njegova djela? Koji su po nazorima, što su ih dobili od svojih učitelja, obično materijalisti, darvinovci, a po tom i te kako daleko od filozofije sv. Tome. Zar se ti ljudi pozivaju na sv. Tomu? na Aristotela? Spominjem se dobro, da je prije kakovih 25 godina čuveni njemački pravnik Jhering pukim slučajem došao do Sume sv. Tome i zavirivši našao neko mjesto, koje mu je konveniralo, odmah je to kao neko svoje iznašašće urbi et orbi objavio, a u jurističkim krugovima bio je to gotovo epohalni događaj. Takova je rijetkost, da laici naučnjaci zavire u djela sv. Tome Akvinca. Tvrditi dakle, kako sam barem ja shvatio, da moderni fiziolozi i psiholozi — većinom liječnici, medicinari — nabrajaju pomenute fiziološke i psihološke uzroke hipnotičkih fenomena prema zasadama filozofije peripatetičko-skolastičke, koja se na modernim sveučilištima ni ne predaje ni ne uči, držao sam i držim smionim. A to stoji.

U ostalom sam pokušaj g. pisca, da on to svede u sklad s naukom sv. Tome, temelji se na krivoj pretpostavci, da je hipnoza isto što i san. Pa kao što u snu nema razum nadzora nad moćima duše, već njegovu ulogu preuzima mašta, tako da biva i u hipnozi. Ta pretpostavka je alfa i omega ovoga tumačenja, pa za to ću se na to osvrnuti u jednoj od slijedećih točaka moje replike, u kojoj bude govor o snu i hipnozi. A za sada upozorujem samo na tu okolnost, da se g. pisac u svojem razlaganju o primjeni nauke sv. Tome na hipnotizam 1. ograničuje samo na nekoje hipnotičke pojave, što mu ih Bernheim servira; 2. da s očitom bojazljivošću — takav barem čini dojam na mene — o toj stvari raspravlja; 3. da nailazi pri tom na velike i nerazrješive poteškoće, od kojih nekoje i sam (na str. 273. i sl.) spominje; 4. napokon se tješi ovim negativnim rezultatom: »da nitko ne će moći dokazati nerazmjer između hipnoze kao stanja i uzroka, kojima se proizvađa.«

7. Prigovorio sam nadalje g. piscu, kako može tvrditi, da su ti navedeni fiziološki i psihološki naravni ili prirodni uzroci hipnotičkih fenomena, a u isto vrijeme tvrditi, da hipnotizovana osoba ovisi posvema o volji hipnotizatora i da se nalazi potpunoma u njegovoj vlasti. (B. S. 1915. str. 275.)

G. pisac odgovara na moj prigovor distinkcijom između neposrednoga ili upravnoga djelovanja hipnotizatora na volju

hipnotizovane osobe i posrednoga ili neupravnoga. Ono prvo djelovanje da je naravski nemoguće, ali ovo posljednje da je moguće. Jedno i drugo potvrđuje naukom sv. Tome. (B. S. 1917. str. 280. i 281.)

Na ovaj protuodgovor mi je primjetiti:

1. da se ne radi o tom, da li može volja djelovati na volju i kako, da li posredno ili neposredno; već se radi o tom, da se ustanovi, da li su uzroci, koji prouzrokuju hipnotičke fenomene, naravni ili nadnaravni. Ako su uzroci tih fenomena »posebno raspoloženje živčanog sistema kod subjekta, koji se ima hipnotizirati«; ako su »podražaji vidnih ili slušnih (ili kojih mu drago) živaca«, pa zvali se ti podražaji »nesavršena arterializacija krvi u mozgu« ili kako drugačije, to je sve jedno, jer se ne radi o imenu: ako su »umjeće i okretnost hipnotizatora«; ako je sugestia... dobro, neka bude tako, velim ja. Pa kada ti svi naravni uzroci odista postoje, onda nužno mora slijediti i učinak — hipnoza. Čemu dakle volja hipnotizatora? Ne treba je. To je moj prigovor.

2. Dozvoljavam, da ničija volja ne može neposredno djelovati na tuđu volju osim volje Boga Stvoritelja. O tom nema dvojbe. Znadem, da volja n. pr. moja može djelovati na tuđu volju posredno n. pr. savjetom, molbom, prijetnjom, obećanjem, ponudom nagrade itd. Ali odatle ne slijedi, da dotična osoba, ako meni moje djelovanje uspije, *ovisi posvema o mojoj volji*; a još manje, da se dotična osoba kojega moga uspjeloga djelovanja *nalazi potpunoma u mojoj vlasti*. To se može volji dogoditi jedino spram Boga, koji je Stvoritelj volje kao i svakoga stvora, ali nikada spram čovjeka, koji samo posredno može na volju uplivati.

Ako se dakle ipak tvrdi, da tako biva u hipnozi, onda to nije posredno djelovanje hipnotizatora na volju hipnotizovane osobe, jer ovaj naravnim putem ne može doći do te potpune vlasti nad voljom, ni do posvemašnje ovisnosti volje. Takove vlasti nema ni car ni papa na tuđu volju, i takove ovisnosti nema u naravnom redu. Ako dakle ipak postoji, kako se tvrdi, onda to nije po naravnom redu, već je nešto nadnaravna. Bog naime može svoju vlast nad tuđom voljom stalno ili prolazno predati nekomu drugomu, ako to ištu razlozi Njegove Providnosti; a može opet i prepustiti đavlu, da si on tu vlast za čas

usurpira. I to pitanje o ovisnosti volje hipnotizata od hipnotizata nije za mene nerješeno pitanje, kako to tvrdi g. pisac za sebe, samo da ne upre oči u ovu najvažniju od sviju okolnosti za rješenje ovog problema.

8. Glavni moj prigovor vrti se o krivo mišljenje, da je hipnoza vrst sna, jer je snu slična. G. pisac nasuprot drži, da su hipnoza i naravni san b i t n o vrlo slična stanja. I to on dokazuje ovim argumentom:

»Dva stanja, koja imaju:

1. vrlo slične i gotovo identične bližnje uzroke,
2. koja se mogu lako pretvoriti jedno u drugo,
3. koja pokazuju iste karakteristike

jesu bitno vrlo slična stanja.

No i jedno i drugo i treće se opaža kod hipnoze i naravnog sna.«

Dakle hipnoza i naravni san jesu bitno vrlo slična stanja.

Na to odgovaram:

Dobro, i ja ću poći istim putem i argumentirati ovako:

1. Hipnoza i san n e m a j u vrlo slične i gotovo identične bližnje uzroke. Dakle nisu si vrlo slični. — Probo antecedens, i to r i j e č i m a g. p i s c a.

Bližnji uzroci hipnoze jesu 1. psihični uzroci m a š t a, v o l j a, u k l o n j e n j e r a s t r e s e n o s t i; 2. fizički uzroci z u r e n j e o č i m a, u d o b n i p o l o ž a j t i j e l a, m u k itd., a mjesto naravne potrebe, koja fali kod hipnoze, opstoji **zapovijed** hipnotizatora. (To sve imade g. pisac u svojem »odgovoru« B. S. 1916. str. 284. i 285.)

Bližnji uzroci sna naravnog jesu: u m o r n o s t, b o l e s t, s t a r o s t, posebni obični uzrok sna jest p a r a, koja nastaje uslijed probavljanja hrane, podiže se do moždana, tu se zgusne, zatim se vraća natrag i tim procesom obustavlja djelovanje općenitog središnjeg sjetila... Ovako Aristotel i sv. Toma. (Ovim riječima završava g. pisac, ne ja, i to B. S. 1916. str. 186. — Ali odmah iza toga nastavlja g. pisac ovako):

»... današnji fiziolozi n e s l a ž u se potpuno s onim, što Aristotel i sv. Toma govore o posebnom uzroku naravnoga sna. Iznesene su u zadnje doba razne teorije o snu... Danas je najviše uvažena teorija Durhama i njegovih sljedbenika, fiziologa Bernarda, Torchanopfa itd., koji vele, da obični fizio-

loški uzrok ne sastoji u moždanskom zastoju ili u navali krvi u moždane, nego zapravo u anemiji moždana. Do toga zaključka doveli su Durhama i njegove drugove pokusi...«

Eto, hoćeš li po Aristotelu i sv. Tomi, ili te volja po modernoj materijalističkoj filozofiji, jasno je i slijepom, da uzroci hipnoze: mašta, volja, uklonjenje rastresenosti, zurenje očima, udobni položaj tijela, ruku itd., napokon zapovijed hipnotizatora **nisu** vrlo slični a još manje identični uzrocima naravnoga sna: umornosti, bolesti, starosti, pari, moždanskom zastoju, navali krvi u moždane, anemiji moždana...

Dakle po riječima g. pisca nisu ni hipnoza ni naravni san bitno slična stanja, a još su manje ista stanja, nego su to dvije različne stvari, kako ja tvrdim. Ex ore tuo te judico.

Idem dalje i argumentiram kao g. pisac:

Dva stanja, hipnoza i san, ne mogu se lako pretvoriti jedno u drugo; dakle nisu si bitno vrlo slični. Probo antecedens, i to opet riječima g. pisca:

»Liječnicima je to uspjelo više puta, a i sada često puta uspijeva. Dr. Bernheim pripovijeda jedan slučaj... Slično je postupao i Noizet...« B. S. 1916. str. 285. i 286.

G. pisac sam među recima priznaje, da taj pokus, koji je više puta liječnicima uspio, da više puta nije uspio. On sam navodi samo dva liječnika i dva slučaja. Kad bi sve ovo i bilo tako, kako g. pisac vjeruje, da je bilo, pa kad u ta dva slučaja ne bi bilo varke, koja nije nipošto isključena, još to ne bi moglo dovesti do zaključka, da se to pretvaranje sna u hipnozu događa lako. Što se tako rijetko događa, pa ma i više puta, događa se prije mučno, nego li lako. To dakle, što g. pisac navodi iz iskustva nekolicine liječnika, dokaz je, da se ne događa lako takova promjena, dosljedno da ta dva stanja nisu slična, što ja tvrdim.

Međutim argumenat je g. pisca i po tom slab i nikakav, što on uzima gratis, bez dokaza, da je hipnosa, koja je u stanovitom slučaju nastala iza sna ili poslije sna, da je nastala iz sna ili pretvorila se u naravni san. Tu je pogrješka u argumentaciji, koja se obično formulira ovim riječima: post hoc ergo ex hoc. Nema tu, braco dragi, nikakove pretvorbe, nego

jednostavni slijed dviju stanja. Jer ako može stanje hipnoze nastati iza ili poslije budnoga stanja, zašto ne bi moglo nastati iza ili poslije sna?

U ostalom sve kad bi i bila, kako g. pisac tvrdi, još ne slijedi logičnom nuždom nikakova bitna sličnost ni istovjet nost. Za to se veća premisa u njegovu argumentu može i mora jednostavno zanijekati, jer niti je sama po sebi jasna, niti ičim dokazana. Quam futilia argumenta adhibes!

Idem dalje i argumentiram kao g. pisac:

Hipnoza i san ne pokazuju iste karakteristike. Dakle nisu si bitno slične. Probo antecedens, ali ovaj put ne riječima g. pisca, nego riječima muža od većega ugleda no je on.

Karakteristike naravnoga sna jesu: 1. djelomična obustava osjetnoga života. Ovu djelomičnu obustavu priznajem, jer je istinita i očevidna po svakdanjem iskustvu. Ona je djelomična, jer se proteže na vanjska sjetila, a ne na nutarnja, koja i u snu djeluju, osobito mašta. A ni vanjskih sjetila djelovanje nije potpuno prestalo. 2. Obustava umovanja i refleksije. Ovu obustavu umovanja ne bih nazvao djelomičnom nego potpunom, jer je jasno iz iskustva, da čovjek, dok spava, nema porabe razuma. Kad se čovjek bûdi od sna, u onom prelaznom stanju može biti neko nepotpuno umovanje i actus humanus imperfectus, ali u snu ne može. Glede refleksije slažem se sa g. piscem. 3. dosljedno obustava djelovanja volje prema priznatom načelu: nihil volitum qui prius cognitum. Ovu obustavu mimoilazi g. pisac. Moguće za to, jer sama po sebi slijedi iz gore spomenute obustave umovanja. Ali ja ju spominjem naročito, jer je prava karakteristika sna. Nitko naime pametan ne izdaje zapovijedi spavajućem podčinjeniku, nitko pametan ne daje savjeta niti uči niti govori što drugima, dok spavaju, jer je očevidno, da nisu sposobni rabiti svoju slobodnu volju u stanju sna, kao što je jasno, da ne može čovjek ni sagriješiti, dok spava. 4. Djelomična obustava moći gibanja, tako da se čovjek, dok spava, redovito ne giba, ali se često događaju u snu motus spontanei, ponajviše rukom, nogom itd. To sve priznajem; ali da se ljudi spavajući šeću, penju na kola, idu u potjeru i povraćaju se na svoja mjesta, a da se nijesu probudili, to se nekima dogoditi može, koji su mjesečnjaci ili somnambli, ali to nije karakteristika sna, koja se

vazda ili barem redovito događa kod ljudi, dok spavaju. To dakle valja brisati. Ono, što g. pisac navodi o elektivnom djelovanju sjetila za vrijeme naravnoga sna i ono o hiperesteziji, ja ne potpisujem. Razlog je ovaj, jer ono, što se rijetko kada događa u snu, nije njegova karakteristika, nego izvanredna pojava, koja imade i svoj izvanredni uzrok. A što se napose hiperestazije dotiče, koja bi znala biti izvanredno osjećanje u tom smislu, da je izvanredno jako, stoji u protuslovlju s prvom karakteristikom sna, sa djelomičnom obustavom osjetnoga života. Kad je sjetilo uspavano i kanoti obumrlo, ne može u isto vrijeme biti izvanredno jako. Može ipak biti takova izvanredna pojava, ali ona nije karakteristika sna, jer bi se svaki put morala dogoditi, kao što ono pod točkom 1., 2., 3., 4., kadgod se čovjek nalazi u stanju sna.

A koja je karakteristika hipnoze?

Navodim riječi g. Jakoba Ksav. Fontane, kanonika kancelara Lausanskoga i Ženevskoga, koji je po nalogu svojega biskupa u Freiburgu u Švicarskoj dne 19. maja 1841. podnio sv. Stolici izvješće o hipnotizmu, koji se je tada još zvao magnetizam. U tom izvješću sa svom savjesnošću sastavljenom govori se o mnogobrojnim slučajevima hipnotizma — ut casus non raro incidentes solvi queant — i navode njezine karakteristike. Evo ih:

1. Persona magnetisata, quae plerumque sexus est feninei, in eum statum soporis ingreditur, dictum somnambulismum magneticum, tam alte ut nec maximus fragor ad eius aures, nec ferri ignisve ulla vehementia illam suscitare valeat. — To nije dakle djelomična obustava sjetilnoga života, nego posvemašnja kao u mrtvaca.

2. Tunc viva voce, seu mentaliter, de suo absentiumque penitus ignotorum sibi morbo interrogata, haec persona evidenter indocta illico medicos scientia longe superat; res anatomicas accuratissime enuntiat; morborum internorum in humano corpore, qui cognitu definituque peritis difficilimi sunt, causam, sedem, naturam indigitat, eorumque progressus, variationes et complicationes evolvit idque propriis terminis; saepe etiam dictorum morborum diuturnitatem exacte praenuntiat, remediaque simplicissima et efficacissima praecipit. — U hipnozi dakle nema obustave umovanja i refleksije, nego po-

stoji potpuno razvijeno umovanje i refleksija, tako da i neuka osoba postaje pametna i umna, učena i verzirana u medicini.

3. Što se obustave slobodne volje dotiče, koja je nužni posljedak obustave umovanja u snu, ta obustava ne opstoji u hipnozi po priznanju g. pisca. On to na više mjesta i u svojoj studiji i u svom »odgovoru« spominje i priznaje. Dapače zapovijed hipnotizatora ubraja među bližnje uzroke hipnoze, i taj jedini uzrok — po njegovu priznanju — fali u naravnom snu, gdje je naravna potreba uzrok sna. No gdje je zapovijed, tu nužno mora biti i djelovanje volje, jer samo volja može da zapovijed izvrši. Osoba hipnotizovana pokorava se volji hipnotizatora i sluša ga u svemu i potpuno je ovisna, kako se to razabire iz onoga, što je rečeno u točki 7. ove moje replike. Sve dakle obratno u snu i hipnozi: ondje obustava djelovanja volje, a ovdje potpuna pokornost volje zapovijedima hipnotizatora. Ne koristi izmotavanje, da u hipnozi postoji slijepo pokoravanje hipnotizatoru. Jer ako uzmeš ovu riječ slijepo pokoravanje u smislu, u kojem se uzima u moralci, kad se kaže coeca oboedientia, onda to znači, da osoba u hipnozi ne ispituje razloge izdane zapovijedi, već se pokorava, bili razlozi ovi ili oni. U tom slučaju postoji djelovanje slobodne volje. Ako li se pak ono slijepo pokoravanje misli kao nužno pokoravanje, a ne slobodno, onda to nije nikakovo pokoravanje, nikakovo djelovanje slobodne volje, nego čin sjetilne požudne moći, za koji se čin ne izdaje zapovijed i koji se događa ne po volji hipnotizatora, već nužno slijedi djelovanje mašte ili koje druge sjetilne spoznajne moći. Onda je nesmisao govoriti o pokoravanju, o zapovijedi, o volji hipnotizatora i dr.

4. Što se gibanja dotiče, to priznajem, da postoji u naravnom snu obustava djelomična, tako da se mogu dogoditi nekoje kretnje spontane; ali da se spavajuće osobe više puta u snu dižu i obavljaju razne poslove kao u hipnozi, to ne stoji. Meni se barem u 54 godine nije to ni jedan jedini put dogodilo, a držim, da je tako i kod drugih pametnih ljudi. Druga je dakle karakteristika hipnoze, a druga sna.

5. Za elektivno djelovanje i za hiperestaziju već sam rekao svoje mišljenje. G. pisac nema pravo spominjati ove izvanredne pojave kao karakteristiku naravnoga sna. To je

karakteristika hipnoze i daljnji dokaz, da je drugo hipnoza, a drugo san.

Toliko o ovoj točki moga glavnoga prigovora. Ostale naime točke ovoga prigovora g. pisac onako uvijeno priznaje, kako će to razborit čitalac i sam opaziti. Drugačije nastaje san, a drugačije hipnoza. Drugačije traje jedno, a drugačije drugo. Isto vrijedi i za prestanak. Skroz druga i različna je stvar dakle hipnoza i san.

(Svršit će se.)





Pogled na apostolsko-znanstveni rad Dominikanaca u hrvatskim zemljama.

O. Fr. Antonin Zaninović O. P.

Svaki će od vas, siguran sam, željeti i očekivati da saznade: otkad opstoji Dominikanski Red u hrvatskim našim zemljama i kako je on radio u našim stranama prama svome velikom cilju, je li se naime i kod nas istakao radom, vrijednim spomena, kao što se je istakao po ostalom svijetu.

Želja i očekivanje sasvim opravdano; i ja bih presretan bio kad bih vam toj želji i očekivanju mogao što potpunije udovoljiti, no moram priznati, da nijesam kadar koli radi svojih slabih sila, toli radi nedostatka, što ga mi sami najdublje osjećamo, a to je, da o Dominikancima u hrvatskim zemljama, izuzmemo li ovaj dubrovački samostan, mi nemamo napisane povijesti. Izvori naše prošlosti i djela, na temelju tih izvora napisana, dijelom su izgubljena, a dijelom u tuđim rukama, i još nam nije bilo moguće da ih istražimo i iscrpimo.

No prebirući stare, već objelodanjene listine i one netiskane spomenike, koji su nam na dohvatu te listajući razne pisce, koji se baviše hrvatskom prošlošću, nailazimo na djela i imena dominikanskih redovnika, koja napunjahu udivljenjem savremenike, a kojima se i spomeniuti pisci dive u svojim djelima.

Ja ću posabrati nekoliko tih vijesti i imena te vam ih večeras[1] iznijeti na ogled, da dobijete bar neki pojam o Dominikancima u našim stranama, osobito o njihovu apostolsko-znanstvenom radu, na koji ću se radi kratka vremena jedino opširnije osvrnuti.

---

[1] Ovu sam radnju čitao na svečanoj akademiji, držanoj u Dubrovniku dne 22. prosinca god. 1916. prigodom sedamstogodišnjice od potvrde Dominikanskog Reda. Uvrstio sam ovdje neke dijelove, koje one večeri

Prvi dolazak Dominikanaca u hrvatske zemlje i njihovi samostani.

Da su Dominikanci došli bar prolazno u hrvatske strane još za života sv. Dominika, to, mislim, možemo sa sigurnošću ustvrditi, onda naime, kad su od sv. Utemeljitelja bili poslani u Ugarsku i sjevernije krajeve. No koje su godine udarili oni trajne temelje svome Redu u našim stranama, nije nam poznato. Nekoji pisci vele, da je prvi bio bl. Grgur, Splječanin,

radi kratka vremena nijesam čitao, a od čitanih nekoje sam u koječem upotpunio. Radi boljeg prijegleda dodao sam također pojedinim dijeloviima naslove.

Osim tek nekoliko vijesti što sam ih našao u provincijalnom i nekim samostanskim arhivima te što sam ih čuo (zgode prigodom franceske revolucije) od starijih redovnika, sve ostalo se nalazi rasijano po već tiskanim izvorima i djelima. Izvori i djela, koja sam upotrebljavao, a koja radi ovih ratnih okolnosti nijesam na žalost mogao da sasvim pregledam, jesu: Bullarium Ordinis Praedicatorum. Romae 1729.—1740. Monumenta Ordinis Praedicatorum Historica. Vol. I. Gerardi de Fracheto: Vitae Fratrum cum Appendice.) Lovanii 1897. — Idem: Vol. III. ss. (Acta Capitulorum Generalium) Romae 1900. — **Theiner:** Vetera monumenta historiam Slavorum Meridionalium illustrantia. I. Romae 1863. — **Smičiklas:** Codex diplomaticus. Svez. III. ss. Zagreb 1905. — **Gozze** Ambr. O. P.: Catalogus virorum ex familia Praedicatorum in litteris insignium. Venetiis 1705. — **Ferrarius** Fr. Sigism. O. P. De rebus Hungaricae Provinciae Săcri Ordinis Praedicatorum. Viennae 1637. — **Cerva** Fr. Seraphinus O. P.: Monumenta Congregationis S. Dominici de Ragusio. Svez. I. ss. Dubrovnik 1728. (Ovo kao ni slijedeće djelo nije tiskano, već se autograf obaju djela nalazi u dominikanskoj knjižnici u Dubrovniku). — Idem: Bibliotheca Ragusina. Svez. I.—IV. Dubrovnik 1740.—1742. — **Quetif-Echard:** Scriptores Ordinis Praedicatorum. Svez. I.—II. Paris. 1719.—1721. — **Mamachi:** Annalium Ordinis Praedicatorum Volumen Primum. Romae 1756. — **Farlati** Daniel S. I.: Illyricum Sacrum. Izdao Msgr. Fr. Bulić u Bulletino di arheol. e stor. dalmata u Spljetu god. 1902.—09. i u posebnom otisku god. 1910. — **Cicarelli** Andr.: Opuscoli riguardanti la storia degli nomini illustri di Spalato; e di parecchi altri Dalmati. Ragusa 1891. — **Gliubich** Sim.: Dizionario biografico degli nomini illustri della Dalmazia. Vienna 1856. — **Giurgevich** Fr. Agost.: Cenni biografico-letterarii dei personaggi piú illustri della Congregazione ra-

*

koji da se našao sa sv. Dominikom u Italiji god. 1217., primio iz njegovih ruku redovničko odijelo i došao u Spljet, da osnuje samostan, što izvevši, pošto je primio nekoliko redovnika, da se vratio u Rim, gdje je slijedeće godine 1218. sveto umro, prvi dominikanski redovnik, koji se s ovog svijeta preselio u nebo. Pet godina iza toga (1222.) Acconcije, papin legat, uzeo je, prama pripovijedanju nekih pisaca, i poveo sa sobom u Bosnu nekoliko Dominikanaca, da ondje propovijedaju proti krivovjercima.

O tim dvama događajima dosad poznate listine nam ne govore, a prvi od njih nekoji naši dominikanski i strani pisci stavljaju u sumnju i pobijaju, s kakovim razlozima, ovdje ne ću ispitivati.[2]

Još manje se, mislim, možemo osloniti na onaj spomenik, izdan u sedmom svesku dominikanskog Bullarium-a,[3] a na temelju kojega opet neki naši i strani, stariji i noviji pisci zaključuju, da su Dominikanci bili u Zagrebu već godine 1223. Spomenik, kako je izdan u Bullarium-u, nađen je u arhivu Reda u Rimu, no premda autentičan, za naše je pitanje sumnjiv već po tome, što nema nikakve inskripcije. Smičiklas[4] ga donosi prama Theineru, koji ga je ispisao iz vatikanskog arhiva, u cijelosti, i tu vidimo, da je ono papino pismo bilo upravljeno trima benediktinskim opatima, a o zagrebačkim Dominikancima nema nikakva spomena.

Prvu sigurnu vijest o boravku Dominikanaca u hrv. zemljama imamo, prema dosad poznatim listinama, tek iz godine *1229.* a nalazi se u spomen-spisu, što ga je rečene godine sastavio spljetski nadbiskup Guncel odnosno na jednu par-

---

gusina di s. Domenico dal 1750. in poi. Spalato 1867. — **Kukuljević:** Pjesme Marka Marulića. Uvod. Izdanje Akademije. Zagreb 1869. — **Bianchi:** Zara cristiana. Svez. I.—II. Zara 1877.—1880. — **Ferrari-Cupilli:** Cenni biografici di alcuni nomini illustri della Dalmazia. Zara 1887. — **Pfeifer,** Dr. Nic.: Die ungarische Dominikanerordensprovinz von ihrer Gründung 1221. bis zur Tatarenverwüstung 1241.—1242. Zürich 1913.

[2] Cf. Mamachi: Annal. O. P. I. str. 424. bilješka 2.; Farlati: Illyr. sacr. III. str. 27071.

[3] Bullar. O. P. VII. str. 5.

[4] Smičiklas: Cod. dipl. III. str. 228.—229.

nicu između opata rogovskog i vranskih Templara zbog nekih posjeda, koju stvar, za slučaj da se stranke ne bi nagodile, imali su da konačno presude uz nadbiskupa splјetskoga, biskupa ninskoga, jednog monaha iz Toplice i jednoga temlarskog redovnika također dva Dominikanca (duobus fratribus predicatoribus) i dva Franjevca.[5]

Gornji spomenik nam ne kaže, odakle su imali doći ti redovnici; moguće je, da su morali biti pozvani iz Nina ili iz Zadra, gdje su se Dominikanci naselili prama jednom spomeniku iz 14. vijeka[6] oko god. 1228.

U Spljetu nalazimo Dominikance spomenute već godine 1245., a tako isto u Dubrovniku. U Bosni imali su god. 1233. jedan, a prije g. 1259. dva samostana. Dvije godine kasnije nego li u Bosni nalazimo ih spomenute (god. 1235.) u Dubici na lijevoj obali rijeke Une. U Čazmi se spominju već g. 1241., a tako isto i u Zagrebu, kamo ih je prama Tkalčiću[7] pozvao biskup Stjepan II. Baboneg već za prvih godina svoga vladanja (1225—1247.). Samostan u Virovitici utemeljio je kralj Bela IV. godine 1242. Pisac Pió[8] veli, da je istarski samostan u Kopru bio utemeljen od samoga sv. Dominika god. 1220. ili 1221.

Tako već prve polovice 13. vijeka Dominikanci se nalaze u svim hrvatskim zemljama.

Kroz isti vijek i za slijedećih vremena Dominikanci su se i dalje širili po našim stranama. U koliko mi je dosad poznato, oni su tekom vremena imali svoje samostane još u ovim mjestima[9] u Dalmaciji: u Pagu (1250. circ.), Trogiru (1265.), Kotoru (1266.), Skradinu (1270.—1280.), Hvaru (već g. 1326.), Šibeniku (1346.), Podgrađu blizu Nina (do g. 1352.), Krku (sada u Istri, već g. 1380.), Rabu (već g. 1380.), Ugljanu (1426.), Čiovu blizu Trogira (1432.),

[5] Id. ibid. str. 311.

[6] To je izvješće, što ga je rimski biskup Demetrije de Matafari poslao Papi god. 1357. Cf. Bianchi: Zara cristiana. str. 260.

[7] Tkalčić Iv.: Povjesni spomenici slob. kralj. grada Zagreba. Svez. I. Zagreb 1889. str. CLIV.

[8] P. Michele Pió O. P.: Della Progenie di S. Domenico. Bologna 1615. Lib. I. str. 65.

[9] Godina u zagradama bez ikakva dodatka znači, kad je samostan utemeljen.

Gružu (1437.), Bolu (1475.), Staromgradu (1481.), Korčuli (1480. circ.), Lopudu (1482.), na otoku Ščedru blizu Hvara (već g. 1525.), na Otoku u Boci Kotorskoj (16. v.), Ercegnovomu (16. v.?), Žaguni (16. v.?), Budvi (1612.), Žaniću (Xanich, 1612.) Župi blizu Dubrovnika (1622.), Brocima kod Stona (1628.), Podrozariju (Viganj na poluotoku Pelješcu (1671.), Orašcu (1690.), Bagno (Bany) blizu Zadra (17. v.). U Hrvatskoj i Slavoniji: u Bihaću (sada u Bosni, već g. 1266.), kod Otoke ili Krupe (sada u Bosni, već g. 1357.), Senju (već g. 1380.), Bistrici (? 15. v.), Francavilli u Fruškoj gori (15. v.), Marči (15. v.), Požegi (još g. 1491.), Modrušu (još g. 1491.), Bosiljevu (1531.) i Jaski. U Istri osim koparskoga (Justinopolitanus) spominju se još samostani u Poreču, Cittanovi i na otoku Brioni.

Svi ovi samostani nijesu bili pod jednom samom upravom. Do godine 1380. sačinjavali su hrvatski samostani, koji su onda opstojali (izuzevši samostan u Kopru, upravljan od provincijala Lombardije), zajedno s onima u Ugarskoj i susjednim zemljama jednu samu, ugarsku provinciju, a spomenute godine papa Urban VI. svojom vlašću ustanovi prije dvije godine od generalnog kapitula u Carcassoni zasnovanu provinciju dalmatinsku, koja je već od g. 1325. imala zbog udaljenosti svojega posebnog vikara. Sastojala je ove prve godine svoga utemeljenja naša dalmatinska provincija od slijedećih samostana: dračkoga (utemeljen oko god. 1224.), skadarskoga i dulcinjskoga (1258.) u Albaniji, onda od samostana kotorskoga, dubrovačkoga, hvarskoga, spljetskoga, trogirskoga, šibenskoga, zadarskoga, krčkoga, ninskoga, senjskoga i rabskoga, kojima su istom papinom bulom bili pridruženi, čini se, za malo vremena i samostani: vidinski (Utinensis), čedadski (Civitatensis) i koparski (Justinopolitanus), upravljani dotad od provincijala Lombardije. Pod konac XV. vijeka (god. 1491.) pripadali su joj također samostani modruški i onaj u Bihaću. Tako je dalmatinska provincija zapremala svu sjevernu obalu Jadranskog mora i neke unutrašnje krajeve. Od nje će se g. 1486. otcijepiti samostan dubrovački, te zajedno sa samostanom gruškim i lopudskim, a kasnije i nekim drugima na zemljištu dubrovačke republike sačinjavati posebnu, dubrovačku kongregaciju pod

neposrednom vlašću vrhovnog glavara Reda, dok se u prvoj polovici 19. vijeka opet ne pripoji svojoj materi provinciji.

Kako se iz gornjeg popisa vidi, Dominikanci su bili mnogo rasprostranjeni po našim zemljama. Spomenuti samostani bijahu tihi zakloni, u kojima su se redovnici pripravljali na svoje uzvišeno zvanje i središta, iz kojih su izlazili, da šire pravu vjeru, ćudoređe i prosvjetu ne samo u blizini, nego i u najudaljenijim krajevima.

Vjersko stanje kod nas u prvoj polovici 13. vijeka.

Prije nego što spomenemo o radu Dominikanaca, pogledajmo časom, kakve su vjerske prilike vladale kod nas pri njihovu dolasku.

Slika, što nam je u vjersko-ćudorednom pogledu pružaju naši krajevi u prvoj polovici 13. stoljeća, nije nimalo sjajna: to je isto ono žalosno stanje, koje je vladalo i na zapadu. Dualistička, gnostičko-manihejska hereza, koja se od 2. vijeka po Kristu pod raznim imenima i sa većim ili manjim razlikama pojavljivala u kršćanstvu, javila se opet u 10. vijeku u Bugarskoj, gdje ju je pop Bogomil pod nešto novim oblikom stao širiti. Odanle rasprostranila se po svim kršćanskim zemljama i doprla sve do na zapad, gdje joj je sljedbenike pod imenom Albigenzâ (u južnoj Francuskoj) našao sv. Dominik, te radi njih i zasnovao svoj Red. Iz Bugarske dođoše sljedbenici Bogomilovi dosta rano u naše zemlje, koje su u nekim dijelovima bile već zaražene istočnim raskolom, a i ostacima prijašnjih sekta. Prva od svih naših zemalja i najviše bila im je na udaru Bosna, koju su pod konac 12. vijeka sasvim zarazili, u kojoj će, štićeni od zemaljskih vladara, naći siguran zaklon i najdulje ostati, a iz koje će se već od početka širiti po Hrvatskoj, Slavoniji, Istri, Dalmaciji, pa i preko naše domovine. U Dalmaciji im nalazimo dubokih tragova u Spljetu i okolici, onda kod omiških gusara i zadarskih velikaša. Zvali su ove krivovjerce u raznim krajevima na razne načine kao: Bogomili, Bugri, Katari, Albigenzi itd., dok su ih kod nas kao i u sjevernoj Italiji obično zvali Patareni.

Osnovno načelo tih naših bosanskih Patarena bilo je, kao i kod ostalih ogranaka bogomilstva, da su dva vrhovna počela:

dobro i zlo. Vidljivi ovaj svijet nije stvorio Bog, nego je to djelo manjeg boga-đavla. Isukrst im nije bio pravi čovjek, jer da nije imao pravo nego samo prividno tijelo; potom da nije trpio, ni umro, ni uskrsnuo. Zabacivali su malne čitavo Sv. Pismo staroga Zavjeta. Zakon Mojsijev nije od Boga nego od đavla, koji se Mojsiji u ognju prikazao. Crkva rimska za njih je crkva kumirâ, i koji uz nju pristaju, idolopoklonci su, dok su oni prava crkva Isukrstova. Zabacivali su krštenje vodom i ostale sakramente. Nijekali su čistilište i uskrsnuće tjelesa. Duše ljudske: to su đavli, koji su grijehom pali s neba, a koje će se, pošto obave pokoru kroz jedno ili više tjelesa (metempsihoza!), opet vratiti u nebo. Crkava nijesu htjeli imati; osuđivali su štovanje križa, kipova i sv. slikâ. Osuđivali su također prisegu te učili, da nije dopušteno zločinca pogubiti, pa niti vremenito kazniti.

Ovo su tek glavnije zablude bosanskih patarena, koje su uz pokvarenost, koja je iz njih morala da slijedi, potkopavale, kako se vidi, iste temelje ne samo kršćanstvu, nego i svemu društvenom poretku, pa su i dovele bile Bosnu već u prvoj polovici 13. vijeka do takova stanja, da je, piše Papa Grgur IX., »kao pustošna i besputna zemlja za dugo vrijeme tugovala i slabila, sva obrasla trnjem i koprivom, postala zmijskim leglom i pašnjakom nojeva čameći skoro posve u tminama i sjeni smrti.«[10] Crkve katoličke bile su razorene, nestalo je bilo katoličkog bogoslužja, jer kriva nauka bijaše zarazila ne samo narod nego i svećenike, pa i istoga crkovnog poglavicu, biskupa, koji je radi toga morao biti svrgnut. Iz Bosne širila se, kako je rečeno, ova kriva nauka po svim našim stranama, a sve većem njezinu širenju bio je kriv i nehaj svećenstva, osobito nekih biskupa, koji su imali na srcu više druge ciljeve, nego li duhovno dobro povjerena im stada.[11]

[10] U pismu od 17. listopada 1234. bl. Ivanu teutonskomu, dominikancu i biskupu bosanskom. Cf. Bullar. O. P. I. str. 70.; Smičiklas: Cod. dipl. III. str. 418.

[11] Nekoji od naših inovjernih i katoličkih pisaca (Petrović, episkop Miloš, V. V. Vukasović, Truhelka, Šegvić) tvrde, da bosanski patareni nijesu bili onakovi, kakovima ih prikazuju stari povjesničari, a za ovima i Rački; jer da između njih i grkoistočnih, pa i katolikä (Truhelka) u pogledu vjere nije bilo velike razlike. Taj sud ne može se usvojiti. jer mu se protive toliki spomenici, u prvom redu popisi njihovih zabluda (ove objelo-

Apostolsko djelovanje.

U takovu eto stanju nađoše Dominikanci naše zemlje pri svojem dolasku. Već prvi spomenici, koji nam se o njima sačuvaše, svjedoče nam o njihovoj apostolskoj revnosti i krasnim plodovima, što su ih postigli.

God. 1233. Papa Grgur IX. piše prioru i redovnicima u samostanu Dominikanskog Reda u Bosni ovako: »Ljubljeni naš sin Ninoslav, vojvoda bosanski, javio nam je, što smo s velikom radošću slušali, da se je vašim nastojanjem plemeniti muž, zvan Prijezda, povratio k čistoj vjeri katoličkoj i da je po njegovu nagovoru vama dao za taoca svoga sina kao jamstvo, da će ostati stalan u vjeri...«[12]

Iste godine dođe u Bosnu za biskupa, namjesto onoga svrgnutoga, blaženi Ivan »Teutonicus«, provincijal ugarsko-hrvatskih Dominikanaca, rodom iz Wildhausena. Ovaj pobožni redovnik dade se svom dušom na iskorjenjivanje krivovjerja, podigne iz ruševina crkve i oltare, uvede opet katoličko bogoslužje i ponamjestivši svećenike udari nove, zdrave temelje katoličkoj vjeri i crkovnoj hijerarhiji u Bosni. Tu obnovu potvrđuje nam i pismo Grgura IX. od 26. travnja 1238., u kojem se veli, da je »ondje nanovo zasađena kršćanska vjera (plantata de novo ibi christiana religio).«[13]

Pomagahu pri tom revnoga i svetog biskupa njegova braća Dominikanci, koji se već otprije ondje nalažahu i koji su k njemu hrlili s raznih strana. »Njemu su, piše isusovac Farlati, bili od velike pomoći Dominikanci, koje, poslane iz Ugar-

danio Rački u Starinama knj. I. i XIV.), kojima nemamo razloga da porečemo vjerodostojnost. Stari Dubrovčani, koji su s bosanskim patarenima mnogo i dugo općili, pa su ih zato mogli dobro poznati, vele o njima, da bi se »patareni, koji su od Bošnjakâ zvani redovnici kraljevstva bosanskoga mogli istinitije nazvati bez vjere, reda i pravila« (Pismo Senata dubrovačkoga od 5. listop. 1433. dominikancu Ivanu Stojkoviću. — U starom arhivu dubrovačkomu: Lettere e Commissioni di Levante, vol. 11. fol. 168. Tri zadnje riječi je potcrtao). Ističem ovdje još povjesničku činjenicu, da su bosanski patareni, kad bi se obratili, bivali kršteni. — Najbolje djelo, što ga o našim patarenima imamo, i danas je još rasprava, koju je Rački napisao i objelodanio u »Radu« Jugoslavenske Akademije (knj. 7., 8., 10.).

[12] Bullar. O. P. I. str. 63.; Smičiklas: Coc. cit. str. 389.

[13] Bullar. O. P. I., str. 101.

ske, uze za suradnike u evanđeoskom propovijedanju i duhovnoj pastvi. Od ovih ne mali broj, kako pripovijedaju dominikanski pisci, nakon mnogih i preteških muka, što ih podniješe u pročišćivanju i obrađivanju njive Gospodnje, od krivovjeraca smaknuti za Isukrsta slavno poginuše.«[14]

O tome revnom i uspješnom radu pripovijeda nam i jedna savremena kronika, pisana u Ugarskoj god. 1259. od dominikanskog priora Suiberta, u kojoj se veli: »Također u Bosnu i Dalmaciju, što se kod njih nazivlje crkva slavonska (ecclesia Slavoniae), bila su poslana braća k krivovjercima, gdje su znali, da od zablude krivovjeraca gine preveliko mnoštvo duša. Budući da je kaločki nadbiskup protiv njih bio podigao više no jednom križarsku vojnu, a malo ili skoro ništa uspio, povjeri to Papa svojim pismima napokon kao stvar beznadnu našoj braći, koja živo nastojeći propovijedanjem i raspravljanjem protiv krivovjeraca, a podupirući ih bl. uspomene kralj Koloman, tako divno uspješe, da su mnoge krivovjerce i njihove pristaše priveli k istini vjerskoj ... i porušene crkve, nad kojima već bijahu izraslo drače i šikarje, bile su obnovljene.«[15]

Apostolski rad, tako krasno započet, Dominikanci će, biskupi i redovnici, i kroz slijedeća vremena: kroz 13., 14., 15. i 16. vijek nastavljati u Bosni, i to najprije sami, a onda zajedno s braćom Franjevcima, koji će očuvati vjeru u Bosni sve do naših dana.

Već spomenuta kronika opisuje nam u kratkim riječima uspjehe Dominikanaca u virovitičkoj županiji. Poslani onamo od učenikâ sv. Dominika bl. Pavla ugarskoga, »uđoše oni, pripovijeda kronika, u zemlju virovitičku, koje stanovnici bijahu raskolnici i očiti krivovjerci, a u kojoj pretrpjevši mnogo nevolja napokon, ustalivši se, obratiše mnoge s krivovjerja na pravu vjeru, a raskolnike sjediniše s Crkvom«.[16]

Dominikance iz Dubice viđamo, gdje stoje kao budni stražari na granici priječeći prolaz krivovjercima, protiv kojih su poticali narod i pomagali hercega Kolomana u borbi s njima u četvrtom deceniju 13. vijeka (1234.—39.).

---

[14] Farlati: Illyr. Sacr. IV. str. 51.

[15] Gerardi de Frachet: Vitae Fratrum. Appendix u Monum. Ord. Praed. hist. I. str. 307.—308.

[16] Ibid. str. 305.

U Zagrebu djeluju Dominikanci još prije god. 1241. Bl. Sadok, Poljak, jedan od one četvorice, koji su s bl. Pavlom primili odijelo od sv. Dominika i išli u Ugarsku, bio je priorom, možda prvim, ovog samostana, koji se već onda podigao do takova ugleda, da je bio uvažen i od Pape i od kralja Bele IV. preporučujući prvi zagrebačkim Dominikancima (g. 1241.), da brane kralja i obitelj mu od uznemirivanja i od otimanja njegovih dobara, a drugi, zahvalan, darivajući ih raznim posjedima. Prior zagrebački bit će uvažena ličnost u Zagrebu i jedan od sudaca u rješavanju sporova.

Isti ugled uživaju već u ovo doba i Dominikanci iz Čazme, kojima je biskup Stjepan II. rad njihove apostolske revnosti podigao crkvu sv. Mandaljene, (koja još opstoji) i samostan, u koji će zalaziti spomenuti kralj Bela, da im povjerava važne zadaće. Iz ovog samostana pozvat će početkom 14. vijeka zagrebački biskup dominikanac iz Trogira bl. Augustin Kažotić nekoliko redovnikâ, koji će poučiti svećenike i klerike njegove stolne crkve u obavljanju svetih obreda i crkovnom pjevanju, što su oni bijući boj s neprijateljem bili zaboravili i zanemarili.

O radu Dominikanaca u Damaciji za ova prva vremena svjedoči nam već spomenuta kronika priora Suiberta. Iz več navedenog spomenika od god. 1357. saznajemo, da su Dominikanci došli u Nin oko god. 1228. i da je u sagrađenu im samostanu prvi prior bio neki fra Jakov. Bio je to »muž svetog življenja i jedan od drugova sv. Dominika«, piše Bianchi,[17] koji je na poziv biskupa, kneza, kaptola, svećenstva, sudaca i puka grada Nina došao onamo iz Bologne s trojicom drugova te propovijedanjem i svetim opsluživanjima postigao velikih uspjeha i kroz malo vrijeme okupio oko sebe u samostanu — to nam tvrdi i gore navedeni spomenik — do trideset redovnika. Istu revnost pokazali su bez dvojbe sinovi sv. Dominika i po ostalim samostanima dalmatinskima, a to nam potvrđuju oni novi samostani, koje im narod nije prestajao podizati, željan i živo nastojeći, da ih imade u svojoj sredini.

Tako već u prvoj polovici 13. vijeka, izuzmemo li Istru, o kojoj, na žalost, nemamo pobližih podataka, premda su u

[17] Bianchi: Zara crist. II., str. 270.

njoj sinovi sv. Dominika kroz vijekove mnogo radili, Dominikanci su razvili svoj apostolski i uspješni rad po svim hrvatskim zemljama.

Imena tih prvih apostola zabilježena su u knjizi života. Uz bl. Ivana Teutonskoga, biskupa bosanskoga, uz glasovitog Pontu, koji ga je naslijedio na biskupskoj stolici kao i u apostolskoj revnosti te podigao stolnu crkvu na čast sv. Petru nedaleko izvora rijeke Bosne, uz bl. Sadoka, priora zagrebačkoga, bl. Pavla ugarskoga, priora zadarskoga, koji je, uhvaćen od krivovjeraca i privezan lancem uz kolac, bio živ sažgan oko god. 1250., uz bl. Jakova, druga sv. Dominika te uz nekog fra Mihajla iz Dubrovnika koji je prama pisanju o. Cerve[18] god. 1239. s nekim drugim redovnicima isto iz Dubrovnika bio poslan da propovijeda u Bosni, predaja nam još spominje i trideset i dva redovnika, koji su propovijedanje Isusova Evanđelja u Bosni i Dalmaciji zapečatili svojom mučeničkom krvlju, pa ih narod štuje kao blaženike.

Daljnje apostolsko djelovanje.

Revnost hrvatskih Dominikanaca nije malaksala ni za slijedećih vremena, a na potvrdu tome iznijet ću ovdje samo nekoliko podataka.

U drugoj polovici 13. vijeka o. Florijan i o. Marko, Dubrovčani, pribrajaju se tako zvanom »Redu Putnikâ (Ordini Peregrinantium)«, onima naime, koji su išli u istočne strane i azijske krajeve da naviještaju Evanđelje krivovjercima i poganima. U isto vrijeme bl. Augustin Kažotić obilazit će talijanske gradove te na povratku zaći u Bosnu, da u jednoj i drugoj zemlji kao i u svojoj domovini Dalmaciji s velikim uspjehom propovijeda proti krivoj nauci i pokvarenom življenju. Premješten god. 1322. na želju napuljskog kralja Roberta sa zagrebačke biskupske stolice na onu u Luceri u južnoj Italiji obrati on onaj iskvareni grad i prozove ga Gopinim imenom: Santa Maria. U drugoj polovici 14. vijeka (g. 1371.), na želju ugarskog kralja Ljudevita, a po nalogu Pape i generala svoga Reda, diže se iz Kotora četa revnih Dominikanaca te zalazi do u Rumunjsku i ondje bere krasne plodove

[18] Cerva: Biblioth. Rag. III. str. 169.

obraćajući mnoge s krivovjerja i raskola. God. 1451., ovlašten od sv. Stolice, pođe dubrovački dominikanac o. Ivan Uljarević (Olearius) s nekoliko svoje braće u Bosnu, osnuje više samostanâ i obrati mnogo krivovjeraca. Među obraćenicima nalaze se i tri velmože, koje će, poslane u Rim, učeni dominikanac Ivan de Turrecremata poučiti u katoličkim istinama i pripraviti na sveto krštenje. Tek malo godina prije toga hvarski biskup dominikanac Toma Tommasini, papin legat u ovim stranama, nakon dugogodišnjeg nastojanja uspio je napokon, da obrati i pokrsti bosanskog kralja Tomaša, što Papa Eugen IV. s velikom radošću spominje i javlja svim vlastima i narodima ugarskima. U 16. vijeku vidimo Dubovčanina o. Klementa Ranjinu, glasovitog učenjaka, gdje za punih trideset godina vrši svetu apostolsku službu propovijedajući po raznim talijanskim, svima dalmatinskima i nekojim njemačkim gradovima. U drugoj polovici istoga vijeka o. Vinčenco Cauliga, porijetlom Bošnjak, a rođen u Dubrovniku, zalazi u razna mjesta bosanska, da ondješnje katolike, svoje znance, učvrsti u vjeri i kršćanskom življenju. U sedamnaestom vijeku spljetski Dominikanci obraćaju raskolnike, koji su bježali ispred Turaka. Izvrstan propovjednik, kao takav poznat po svoj Italiji, kasnije barski nadbiskup pobožni i vrlo učeni o. Josip Bonaldo († 1653.) iz Zadra nalazeći se u turskim zemljama obraća Muhamedove slijedbenike i šalje ih radi sigurnosti u kršćanske zemlje. O. Hijacint Dimitri († 1689.), Kotoranin, prije no je postao biskupom modruškim, proputovao je kao revni apostol Ugarsku i druge zemlje, te on sam obratio trideset tisućâ raskolnikâ i više od tisuće i pet stotina Turaka.

Druge glasovite redovnike, koij su istodobno, pa i kasnije radili propovijedajući po dalmatinskim gradovima i u stranom svijetu, ne ću nabrajati, jer je, cijenim, ovo dostatno, e se vidi, da je apostolski duh sv. Dominika vladao i u njegovim hrvatskim sinovima te da su i oni svojim djelovanjem potpuno opravdali častan naslov: Ordo Praedicatorum: Red Propovjednikâ.

Rad na znanstvenom polju.

Sv. Dominik osnivajući svoj Red pokazao se je pravim veleumom, u koliko je naime zamislio i izveo, što je izgledalo nemoguće izvesti i spojiti u jednoj te istoj osobi apostolsko delovanje s redovničkim opsluživanjem, stopiti zajedno apostola i monaha. Povijest sedam vijekova dala mu je potpuno pravo dokazavši ne samo mogućnost, nego i svu znamenitost toga izvorno njegova djela.

No to još nije potpuna slika brata propovjednika, kako ju je zamislio i zveo sv. Dominik. Mudri Svetac je dobro znao, da njegov redovnik-propovjednik ne će imati u ondašnjem društvu, a ni u budućim vijekovima potpunog uspjeha, ne bude li kadar »opominjati zdravom naukom, a one, koji protuslove, (razlozima) predobiti« (Tit. I. 9.). To se ne da postići bez temeljitog učenja, pa ga zato i nametne svojim sinovima kao strogu dužnost namjesto ručnog rada, kojim su se prije njega morali baviti samostanci. I time je on izveo opet nešto nova u katoličkoj Crkvi. Spojio je zajedno ne samo apostola i samostanca, nego s obadvojicom još i učenjaka. »Bez dvojbe i prije Dominikanaca monasi su se bavili prepisivanjem djela literarnih i teoloških, pa su u tom pogledu pružili znanosti prevelikih usluga; nekoji su se bez dvojbe istakli znanjem ili govorništvom, ali ipak nauci nijesu još imali posebne organizacije. Zasluga za tu ustanovu u samostanima ide sv. Dominika i njegov Red, koji joj posvetiše sve svoje brige, a u ime apostolata.[19] U tome eto, zajedno s onim prvim, sastoji sva važnost djela sv. Dominika i u tome se tek vidi sva veličina njegova duha. Odredba, kojom je sv. Dominik svoje tek okupljene drugove, pošto je primio njihove zavjete, poslao u biskupsku školu u Tolozu, da se usavrše u znanju, prva je u nizu onih naredaba i zakona, što ih izdadoše on i njegov Red, a koji će od dominikanskih samostana stvoriti prava žarišta znanosti te izjednačiti nekoje od njih s najglasovitijim evropskim sveučilištima, koja će iz takovh samostana primati svoje najvrsnije nastavnike. Dominikanci su se proslavili u svim granama božanskh i ljudskih znanosti. Ni u jednom vijeku, od svoga

[19] P. Gillet O. P.: Les Dominicains. Paris—Lille. str. 8

postanka do danas, oni se nijesu iznevjerili uzvišenoj zadaći, da gaje znanost, pa da njom brane vjeru i šire zdravu prosvjetu među narodima. To je povjest neoborivo dokazala. Do prve polovice 18. vijeka Dominikanski Red je dao preko četiri tisuće pisaca.

A jesu li se i hrvatski Dominikanci isticali u znanju kao i njihova braća po ostalim zemljama? I na to pitanje mi možemo sa zadovoljstvom odgovoriti, da jesu. Jedan sami pogled na njihove škole, na njihov znansveni rad u stranom svijetu i na njihova pisana djela o tome će nas uvjeriti.

Samostanske škole.

Prema pravilima Reda opstojale su i u našim samostanima škole, u kojima su redovnici sticali znanje, potrebito im, da rade prema ovom cilju. Nadareniji bili su slani na vanjska glasovita učilišta, odakle su se vraćali duboko i svestrano naobraženi u domovinu, gdje su preuzimali službu nastavnikâ. Predavali su ne samo bogoslovne nego i naravne znanosti; a služile su te samostanske škole ne samo redovnicima, nego i svim vanjskim mladićima, klericima i svjetovnjacima, koji su htjeli da se njima okoriste, pa su iz njih tekom vremena i izlazili ljudi, koji su u raznim strukama postajali glasoviti. Stari nam spomenici i pisci ističu osobito nekoje od tih škola, kao onu u Zadru, gdje za dalmatinsku provinciju opstojaše (sigurno već u 16. vijeku) i Studium generale, viša škola s pravom da polaznicima dijeli naslov lektora bogoslovlja, onda ona u Dubrovniku i Kotoru. U takovim samostanila redali su se kroz vijekovi jedni za drugima, a i po više njih zajedno, redovnici, koij su svojim znanjem koristili ne samo mladeži, nego također crkvenim i svjetovnim vlastima kao i svim ostalim građanima, koji su u najzamršenijim pitanjima nalazili u njima mudre savjetnike. »Tako je sve dubrovačko građanstvo cijenilo, piše o. Cerva, učenost redovnikâ dubrovačkog samostana, da se već od početka pa dalje samostan smatrao kao neko proročište, a u istinu kao stan mudrosti, kojemu su svi hrlili, da u dvojbenim pitanjima prime odgovor prama nauci

Isukrstovoj, crkvenim odredbama i učenju sv. Otaca.[20] To vrijedi i za ostale, bar glavnije, naše samostane.[21]

Na vanjskim učilištima i crkvenim saborima.

Veliku svoju učenost zasvjedočili su hrvatski Dominikanci ne samo u svojoj domovini, nego i u stranom svijetu, a to svojim predavanjima na vanjskim školama, kao i svojim radom na crkvenim saborima. Od brojnih onih naših redovnika, koji su kroz sva vremena predavali u stranom sviejtu na samostanskim visokim školama i na najglasovitijim sveučilištima, spominjem radi kratkoće samo nekoje starije i od poznijih samo glavnije.

God. 1415. neki o. Ivan Dubrovčanin predavao je javno bogoslovlje na sveučilištu u Padovi, a o. Juraj Šibenčanin god. 1424. predavao je u Bologni. — Vrstan teolog o. Jakov iz Spljeta predavao je god. 1445. bogoslovlje u Rimu. — O. Donat Giorgi, Dubrovčanin i biskup mrkansko-trebinjski († 1492.), dobivši god. 1458. dopust, da može kao licencijat javno predavati bogoslovlje na padovanskom sveučilištu, bi »radi svoje učenosti, piše isusovac Farlati, tako cijenjen od ondješnjih doktora, da mu protiv običaja skoro nakon dvije godine uz najveće povlađivanje svega građanstva podijeliše naslov doktora teologije i ubrojiše ga u svoj zbor.«[22]

---

[20] Cerva: Bibl. Rag. I. str. 23.

[21] Samostanske škole, pohađane od vanjske mladeži, nalazimo spomenute i hvaljene još u ovim mjestima: Ninu, Trogiru, Spljetu, Hvaru, Korčuli i Lopudu. To sigurno nijesu svugdje bile škole, u kojima su se predavale više nauke, ali su vazda bile korisne narodu, a na potvrdu tome navest ću ovdje, što o zadnjoj spomenutoj, onoj na Lopudu piše Dr. Đuro Körbler: »Kao učitelji i prosvjetlitelji Lopuđana napose su se odlikovali Dominikanci, koji su u svome manastiru uredili osobitu školu i mladež lopudsku učili početnim naukama. U toj se školi gdjekoji Lopuđanin naučio bar čitati i pisati, a oboje mu je bilo od velike koristi u trgovačkim njegovim poslovima, te je već u 16. vijeku bilo na tom ostrvu dosta pismenih ljudi. U drugoj polovici 16. vijeka otpočeli su kod Dominikanaci nauke dva Lopuđanina, koji su kasnije došli na glas kao vrsni latinski pjesnici: Petar Palikuća i Nikola Brantić (1566.—1633.).« Dr. Đuro Körbler: **Život i književni rad biskupa Brantića Lopuđanina** u »Radu« ,knj. 80., str. 2.

[22] Farlati: Illyr. Sacr. VI. str. 300.

Dubrovčani: o. Serafin Bona i o. Toma de Basileis (Bassegli, † 1511.) polaze u Budim, da predavaju bogoslovlje i kralju Matiji Korvinu, koji ih je vrlo cijenio, budu savjetnici u vođenju državnih posala. — Kotoranin o. Albert Doimi-Gliričić († (1563.) predavao je na troškove papinske kurije Sv. Pismo na sveučilištu »La Sapienza u Rimu. — O. Petar Gučetić-(Gozze)-Dragojević, biskup stonski († 1564.), predavajući na sveučilištima u Parizu i Louvain-u tako zadivi Francuze, da su ga zvali: čudovištem uma, doktorom ilirskim, doktorom dubrovačkim (Portentum ingenii, Doctor illyricus, Doctor ragusinus). — O. Augustin Quincije, Poljičanin i biskup korčulanski pa massenski (Massa) u napuljskom kraljevstvu, izvrstan poznavalac sv. Otaca i vrijedan diplomat, predavao je bogoslovlje u Rimu i Bologni († 1611.). — O. Herman-Dominik Cristianopulo († 1788.), Zađranin, predavao je u Rimu. Kad Isusovci god. 1773. napustiše zavod »Germanicum« u Rimu te ovaj sa školom bi povjeren Dominikancima, naš o. Cristianopulo bi odabran za profesora kanonskog prava na istoj školi, kojoj bijaše i ravnatelj. — O. Dionizije Remedelli († 1793.), Gružanin, teolog dubrovačke republike, predavao je u Pisi teologiju, a u Bologni grčki jezik. — O. Ivan Krstitelj Resaver († 1851.), Dubrovčanin, bio je ravnatelj na najvišoj školi svoga Reda u Rimu, a tako isto i na onoj u Bologni.

Od više učesnikâ na crkovnim saborima spominjem Dubrovčanina o. Ivana Stojkovića († 1442. circ.), vrhovnog skrbnika Reda, koji je bio poslan u Basel, ondje držao otvorni govor te za punih osam dana temeljito pobijao češkog husita Rokiczanu. — O. Augustin Nale-Nalješković (ili Natalis?), također Dubrovčanin i biskup mrkansko-trebinjski († 1527.), prisustvovao je saboru lateranskome (1514.), a od generala Reda Kajetana, koji ga je veoma cijenio, bio je poslan s druga dva redovnika, da brani papinsku vlast u Pisi, gdje su neki nepokorni kardinali bili sazvali sabor, pa je svojim učenim govorima i odlučnim držanjem i uspio, da se onaj raskolnički sastanak ukloni iz Pise i konačno raspрši. — Spomenuti već Kotoranin o. Albert Doimi-Gliričić, ljubimac Pape Pavla III., bio je jedan od one petorice bogoslovaca, kojima

je isti Papa povjerio, da pregledaju i odobre dekret o najtežem pitanju, što ga je tridentski sabor imao da riješi: de justificatione: o opravdanju grješnika, a koji mu Oci tridentskog sabora bijahu poslali na potvrdu, prije nego će ga objelodaniti. Pavao je III. »bio tako osvjedočen o vjeri, neporočnosti i učenosti našeg Doimi-a, da mu je iza toga davao na pregled sve pojedine dekrete tridentskih Otaca.«[23] Postavši biskupom (modruškim, pa krčkim) pođe u Trident, gdje steče velik ugled kod čitavog onog sabora, na kojem je odlučno i uspješno ustao na obranu pričesti pod objema prilikama u istočnom obredu te narodnog jezika (i glagolice) u službi Božjoj.

Pisana djela.

Koliko su hrvatski Dominikanci gojili znanost, dokazuju nam napokon i ona mnogobrojna djela, što su ih napisali. Bavili su se oni poglavito bogoslovnim strukama, ali ujedno i drugim znanostima. U njihovim književnim djelima zastupano je Sv. Pismo, dogmatika, moralka, apologetika, kanonsko pravo, povijest, filozofija, askeza, govorništvo, pjesništvo, astronomija, liječništvo itd. Navest ću ovdje kronološkim redom samo neke pisce i nekoja od njihovih djela.

O. Jakov iz Dubrovnika († 1464.), biskup mrkansko-trebinjski napisao je tumač Davidovim psalmima. — Spomenuti o. Ivan Stojković uz ostala djela napisao je: Concordantiae vocum indeclinabilium sacrorum Bibliorum, čim je te vrsti djela dotjerao do savršenstva. — O. Julije, Dalmatinac (1466.?), osim tumača za dvanaest manjih proroka napisao je djelo: De potentiis animae. — O. Leonard Tralasić († 1442.), Dubrovčanin, napisao je komentare za cijelu Summu sv. Tome Akvinskoga. — Malo prije navedeni o. Augustin Nale (Natalis?) sastavio je uz bilješke prvom dijelu Summe također: Commentarii in I. Librum Sententiarum; Apologia contra Pisanum conciliabulum i Opusculum de auctoritate summi Pontificis. — O. Ivan Polikarpo, Severitanin (Barbula, Barbetta) iz Šibenika, duboki teolog, filozof, historičar, tumačitelj latinskih pisaca i vrijedan pjesnik,

[23] Cerva ibid. str. 488.

ostavio nam je više djelâ. U svome eposu: Solimaidos libri tres (izdao u Rimu god. 1509. a god. 1522. u Mlecima) opjevao je Vergilovim jezikom i ljepotom stvorenje, pad i otkupljenje čovjeka. Prijatelji njegovi još više su cijenili njegotovo za nas po svoj prilici izgubljeno djelo: Illyridos libri quatuor, u kojem je pjevao, kako i sam naslov kaže, o svojoj domovini. — Hvaranin o. Vinčenco Priboević čitao je godine 1525. u crkvi svoga Reda na Hvaru svoj na latinskom jeziku sastavljen povjesničko-rodoljubni govor: De origine successibusque Slavorum, izdan god. 1532. u Mlecima, a u talijanskom prijevodu od Splječanina Malaspalli-a isto u Mlecima god. 1595. — O. Klement Ranjina iz Dubrovnika († 1550.), duboko i svestrano naobražen redovnik, napustiv radi bolesti tridesetgodišnje propovijedanje napisao je do petnaest različitih i učenih djela, među kojima: Commentaria in quatuor libros Sententiarum ad mentem D. Thomae, »opus doctissimum«, veli o. Cerva; Consilia (znanstveno obrađeni odgovori na upravljena mu pitanja); Contra Rassianorum errores cum Nestorianorum haeresi collatos, zlatno djelo, po mnijenju o. Cerve: Super Decretales flores; Quodlibet declamatorium (tiskano 1541. u Mlecima i po drugi put god. 1586. u Bresciji — lijepa zbirka govora za propovjednike) te: Expositio... super Epistolam Pauli ad Romanos per modum Lecturae, u kojoj pobija i Luterove zablude (tiskan u Mlecima god. 1547.). — Savremenik i sugrađanin pređašnjega o. Grgur Natali, Budisaljić »poznavao je svu širom teologiju, onda Sv. Pismo, svu filosofiju, kanonsko i građansko pravo, zvjezdoznanstvo, pjesništvo, govorništvo, napokon liječništvo i sve, što čovječji um, ili da bolje rečem, sve, što pojedini umovi mogu da uzaznadu.«[24] O svim tim predmetima on je pisao; a napisao je toliko toga, da bi mu djela, vele pisci, sastavila čitavu knjižnicu. Spominjem samo Commentarios Philosophicos, itemque Astrologicos contra haereticos, Explanationes in Decretales, Libros de Deo, de Angelis, de homine, Dialogos medicos. Bolesnu od

[24] Cerva: Biblioth. Rag. II. str. 133.

podagre u nogama sv. Otac Papa dopusti, da sv. misu može govoriti sjedećke, »tolik je glas i slavu uživao, dobro opaža o. Cerva, ovaj sasvim učeni i pobožni redovnik.«[25] Jakov Flavije iz Evore, učitelj lijepih znanosti u Dubrovniku u drugoj polovici 16. vijeka, o njemu pjeva: »Hic est ille Senex Gregorius, ille Sacerdos . . . Quem sancita Patrum sublimi e sede docentem — Non semel insignes obstupuere viri . . . Quis novus Elyseis Mirandula prodit ab umbris — Quis novus Hyspana Sotus ab Urbe venit« . . .« — Treća sjajna zvijezda dubrovačkog samostana bijaše u ovo isto doba o. Toma Cerva (Cervinus), biskup mrkansko-trebinjski, te stonski (administrator), koji, vele, nije ništa napisao, ali je bio naučitelj sv. bogoslovlja, doktor crkvenoga i građanskog prava te uz duboki um i vanredno pamćenje posjedovao dar zdravog prosuđivanja u najtežim pitanjima. K njemu su dolazili na savjet sve do kasne noći ne samo građanske osobe, nego također državnici i suci ne rješavajuć nigda ni jedni ni drugi nikakvo teže pitanje, osobito ako se radilo o životu ili o »dobrima građana«, a da se nijesu prije s njim posavjetovali. Bio je, veli Cerva, jedan od najglasovitijih Dominikanaca svojega doba. Kardinal Kajetan vrlo ga je cijenio te mu je i posvetio svoje djelo: De emptione rerum raptarum in bello. U ovome istom vijeku ističu se krjeposnim življenjem, neumornim propovijedanjem i predubokim znanjem dva brata blizanca iz Kotora: o. Vinčenco i Dominik Buchia, »koji, piše savremenik njihov o. Vinčenco Priboević, premnoge tajne katoličke vjere objasniše svojim spisima.«[26] Prvi je napisao Librum consiliorum (»Opus de Conciliis« po Kukuljeviću, tisk. god. 1542.), a drugi: »Etymon elegantissimum... in septem psalmos poenitentiales cum expositione singulorum eorundem psalmorum...« Venetiis 1531.; »Expositio satis perutilis omnium Epistolarum Dominicalium, quae per totius anni circulum leguntur . . .« Venetiis 1546.; »Quatuor cantica novi Testamenti«. Venet. 1537. — O. Ambroz Gučetić (Gozze), Dubrovčanin, napisao je između ostaloga: Volu-

[25] Cerva ibid. str. 134.

[26] U spome-govoru: De origine successibusque Slavorum. Rukopis, vlasništvo kaptolske knjižnice u Hvaru.

men similitudinum et exemplorum; Reformatio Calendarii perpetui juxta Calendarium Gregorianum (tiskano u Bologni); Arborem familiae Gozzeae gentis i Catalogus virorum ex familiae Praedicatorum in litteris insignium, koje djelo, tiskano u Mlecima god. 1605., prvo je, što je o tom predmetu izašlo u Dominikanskom Redu. — O. Dionisije Krožić (lat. a Cruce), Splјećanin, napisao je dva mala ali lijepa djelca: De veritate et execellentia fidei christianiae i De immortalite animae (tiskano god. 1639. i 1646. u Mlecima). — Od glasovitih pisaca u 18. vijeku spominjem najprije onoga, koji je podigao svome gradu, biskupiji i Redu prekrasan spomenik, a to je o. Serafin Cerva (1686. † 1759.), čija djela, s tolikom pomnjom sastavljena: Monumenta Congregationis S. Dominici de Ragusio; Bibliotheca Ragusina i Sacra Metropolis Ragusina zaslužiše mu, da bude uvršten među prve historičare svojega doba. — Početkom ovog vijeka, god. 1706. izdao je u Mlecima o. Vinčenco Babić iz Kotora pod naslovom: Radii theologici etc. malo djelce o glasovitim redovnicima svoje dalmatinske provincije.[27] — O. Herman-Dominik Cristianopulo, već poznati nam profesor crkovnoga prava u Rimu, član raznih sv. Kongregacija, cijenjen od Pape, kardinalâ i drugih znamenitih osoba, napisao je više pravno povjesničkih djela, a surađivao je i s glasovitim o. Mamachi-em u izdavanju Analâ Dominikanskog Reda. Od njega je u prvome, jedino izašlom svesku (u Rimu g. 1856.) biografija preč. generala Reda o. Bremond-a. Nastavak Anala iz njegova pera (Analium O. P. continuatio. Lib. III.) izašao je god. 1893.—1894. u Analecta Sacri Ordinis Praedicatorum u Rimu. — O. Dionizije Remedelli pomagao je istog o. Mamachi-a u izdavanju djelâ sv. Antonina. — Već napomenut o. Ivan Krstitelj Resaver, izvrstan poznavalac Sv. Pisma, koje bi, piše o. Gjurgjević,[28] svake godine cijelo pročitao, i to jedne godine grčki, druge latinski, treće talijanski, pa opet iznova, napisao je te izdao u Macerati god.

[27] Ovo djelce nijesam još mogao da vidim.
[28] Giurgevich: Cenni biogr.-lett. str. 34.

1846.: De divinis Scripturis questionum libri quatuor, djelo od strukovnjakâ pohvaljeno i prvo te vrsti izašlo u Italiji.

Djela na hrvatskom jeziku.

Od djelâ, što su ih naši redovnici napisali na hrvatskom jeziku, spomenut ću prijevod Davidovih psalama iz god. 1598. od fra Luke Bračanina, koji će doskora izdati Jugoslavenska Akademija. Mnogo prije njega objelodanio je na hrvatskom jeziku o. Donat Crissava, član plemenite obitelji zadarske, (1521.) nauk sabora florentinskoga. O. Arhanđeo Gučetić (Gozze) napisao je lijepim jezikom i izdao u Rimu god. 1527. djelo: Rosario s' drusbom prislavnoga imena Jesusova. — O. Rajmund Zamanja, vrijedan filozof, teolog, govornik i nastavnik, sastavio je i objelodanio u Mlecima god. 1639.: Nauk sa pisati dobro Latinskiem Slovima rieci jesika slovinskoga. — O. Ignacije Aquilini († 1727.) osim latinski napisane retorike sastavio je do trinaest hrvatskih djela, među kojima u prozi: »Pribogaty Dvor Duhovny svetoga Rosaria u katoliciamskoi zarqui prikasan jesikom slovinskiem« i »Bogomilá Gliublieuxgnstua, od koijeh iédan po iédan suáki dán od Mieséza imáse ópchiti, ueóma mogùchia siedínit se s' Bóggom, i uklonítse od grieha (Istomácena u rodny iésyk po Ozu Fra Ignátiu Aquílini Dubroucianinu od Réda od Pripouiedalaza na uechiú sláuu Boxiju, i kóris od dùscia)«, a u pjesmi Tragikomediju ljudskog života (»amoeno carmine«), piše o. Cerva i Domaćeg liječnika [Medicum familiarem]),[29] t. j. o bolestima i lakom liječenju istih pomoću travâ, o kojih svojstvima i ljekovitosti učeno raspravlja. Uz djelo (o. Vinčenca Gučetić-a): Riec Bosgia s' mnogo karstjanskich nauka sa samu svarhu Boscié slavé, i Duhovne koristi Naviesctena Darsca vá slovinskieh Karstjanima... V Mleziema, 1743., spominjem napokon o. Arhan-

[29] O. Cerva pišući latinski prevodio je i naslove djelâ, a koje ni u izvorniku latinskom stariji pisci prama ondašnjem običaju nijesu sva doslovno bilježili.

đela Kalića, kojega tri govora izrečena u Dubrovniku prigodom kuge god. 1784. izdala je iste godine dubrovačka vlada na svoje troškove. Njegove učene i lijepe korizmene propovijedi i panegirike objelodanio je god. 1873. dubrovački kanonik Stjepan Sturla.

Iz ovoga, što navedoh, svakomu može da bude jasno, da su se hrvatski dominikanci veoma odlikovali ne samo u vjerovjesništvu, nego i u znanstvenom radu te da i u tome mogu dostojno da stoje uz bok svojoj slavnoj braći u stranom svijetu.

Ostali rad i priznanja.

Tim ipak nije iscrpivo prikazan rad Dominikanaca u hrvatskim zemljama. Uz vršenje vjerskog nadzora, koji im kroz razna vremena bijaše povjeren u Bosni, Dubrovniku i Zadru; uz upravljanje crkava, povjereno u domovini i izvan nje mnogobrojnim našim redovnicima: uz postizanje dosta brojnih samostana za redovnice svoga Reda, koje su oni duhovno vodili; uz osnivanje napokon svog Trećeg Reda za muške i ženske osobe u svijetu te širenje svojih bratovštinâ: Imena Božjega i Isusova proti psosti, Anđeoske vojske na čast sv. Tome Akvinskoga za očuvanje čistoće te bratovštine sv. rozarija, koju su uz dvije prve osobito među narodom širili, trebalo bi, da spomenem još i drugi njihov također zaslužan rad, ne propuštajući ni one svete primjere, kojima su mnogi redovnici popevši se do vrhunca krjeposti tiho ali uspješno poticali narod na dobro. Ali tim bih preskočio granice, što sam ih na početku ovoj radnji odredio, pa ću zato sve to izostaviti.

No ne mogu a da ne spomenem ovdje onu veliku cijenu, u kojoj su hrv. Dominikanci bili držani kod nas radi njihova tako mnogostranog i blagoslovnog rada. Crkovne i svjetovne vlasti to im priznavahu javnim svojim izjavama, što su im ih u stanovitim prilikama izdavale. Uz vlasti cijenio ih je i uvažavao također i cijeli narod, koji ih je u velike ljubio i njihove crkve najviše posjećivao (n. pr. u Zadru). Isusovac Farlati promatrajući rad Dominikanaca nije nalazio riječî, kojima bi izrazio, koliko su oni zadužili ove naše krajeve.[30] Radu Do-

[30] Farlati: Illyr. Sacr. III. str. 253.

minikanaca u našim stranama divio se je početkom 18. vijeka i Spljećanin Jeronim Kavanjin, koji im je u svome velikom eposu: Povjest vanđelska posvetio nekoliko kitica spominjući i lijepi niz onda živućih revnih i učenih redovnika.

Još dva priznanja. O dubrovačkom samostanu, vrlo cijenjenu radi njegovih redovnikâ od generala Kajetana i svega ostalog Reda, rekao je Papa Urban VIII., »da je kula kršćanske vjere: Arx christianae Religionis.«[31] Nadbiskup zadarski Caraman šaljući nakon obavljena pastirskog pohoda izvješće Papi o stanju svoje nadbiskupije piše u istom izvješću (god. 1754.) o ondješnjem samostanu, da je »ures grada, Reda i čitave Dalmacije: Hoc Praedicatorum Coenobium civitatis, Religionnis, ac totius Dalmatiae ornamentum.«[32]

Zadar i Dubrovnik bijahu za više vijekova dva glavna samostana u našim stranama, u kojima su se mladi redovnici odgajali i napajali pravim dominikanskim duhom te ga odanle raznosili u ostale samostane i daleko u svijet.

Sadašnje stanje.

Gospodo! Nijedna tvorevina ljudska nije savršena i nepromjenljiva. To vrijedi i za redovničke ustanove, pa dosljedno i za Dominikanski Red. No zastoj i nazadovanje u kojoj ustanovi može da nastane iz nutarnjih uzroka, a može da nastane i iz vanjskih uzroka. Oni, koji proučavaju povijest Redova, pripisuju opadanje istih u drugoj polovici 18. vijeka ne toliko unutarnjim uzrocima, slabosti naime i nemaru redovnika, koliko duhu vremena i zakonima, što su ih vlade izdavale ograničujući njihovu slobodu.

Takav slučaj imademo po priznanju vanjskih istraživalaca naše prošlosti i za Dominikanski Red u Dalmaciji, a da i ne spominjem turske provale, koje ga uništiše po Bosni i Hrvatskoj. Mletačka vlada, koja je vršila maćuhinski nadzor nad Redovima, izdala je šezdesetih godina 18. vijeka zakon, kojim se zabranjivalo primanje redovničkog podmlatka. God. 1787. naređivala je Dominkancima, da zatvore spljetski, trogirski i kotorski samostan. Jedva uspješe da uklone tu pogibelj, a

[31] Bullar. O. P. VI. str. 30.

[32] Kod Bianchi-a u Zara crist. I. str. 419.

dođe franceska revolucija, koja, kao drugdje tako i kod nas, obori se na redovništvo; i redovnici morali napuštati svoj obljubljeni zaklon. Nekoji, zabrinuti, ostavili samostan i prešli u svjetovno svećenstvo tražeći uz doznačenu im mirovinu i kakve zarade, kojom će osigurati budućnost. Drugi ne mogli to preboljeti te htjeli pošto po to da ostanu u Redu. I oni ne idu iz svojih samostana, već se spuštaju u samostansko prizemlje i sakristije. Tim odvažnim redovnicima posluži se Providnost, da u Dalmaciji spasi Red, tako slavan za prošlih vremena po svim hrvatskim zemljama. Franceska sila bi skršena, a redovnici iz podzemnih stanova uzađoše brže bolje u porušene i oplijenjene samostane. Ista Providnost nadahne malobrojne članove dubrovačke kongregacije i redovničke ostatke dalmatinske provincije, da se ponovno združe u jedno, što se i zbilo god. 1835. Prva misao bila im, pošto se združiše, da obnove istrošene i porušene crkve i samostane okupljajući istodobno oko sebe mladež, voljnu da se posveti Bogu u njihovu Redu. Dubrovački samostan, slavan sa svoje prošlosti i prostran, bi odabran za školu i uzgajanje mladih redovnika.

Skoro svi redovnici, sad živi, ovdje su se uzgojili. Rad njihov na apostolskom polju svakomu je poznat. Od trideset i šest godina nazad oni se osobito posvećuju misijama, koje su obavljali i koje obavljaju po svim biskupijama naše domovine. O plodu njihova rada ne treba mi govoriti. Krasno priznanje, koje im dade biskup Strossmayer u jednome pismu na vrhovnog glavara njihova Reda, priznanje župnikâ i živo sjećanje svega naroda, koji ih rado sluša te — reći ću i to — župske matice u nekim mjestima daju najljepšu svjedodžbu njihovu požrtvovnom apostolskom radu.

Iz ovog učilišta, iz kojeg izlaze vrijedni apostoli, izlazit će uz pomoć Božju, u koju se nadamo, i drugi, koji će svojim znanjem nastaviti slavne tradicije svojih prešasnikâ te i oni raditi na spas dušâ, na diku Crkvi, Redu i svome hrvatskom narodu.



Odredbe svete Stolice.*

I. 1. Regina pacis — Ora pro nobis. Sv. Otac Papa Benedikto XV. dozvolio je dekretom kongregacije za izvanredne poslove od 16. stud. 1915., da se smije u loretskim litanijama dodati zaziv gore spomenuti. A ove godine u listu na kardinala državnoga tajnika Petra Gasparri od 5. svibnja 1917. zapovijeda, da se počevši od 1. lipnja 1917. imade pomenuti zaziv staviti.

2. Motu proprio Alloquentes od 25. ožujka 1917. odredio je Sv. Otac Papa Benedikto XV. ovo:

I. S. Congregatio Indicis iam nunc non erit.

II. Quod fuit usque adhuc proprium munus S. Congregationis Indicis, erit posthac Sancti Officii de libris ceterisque scriptis censuram facere.

III. Ad ministeria, quae sunt apud S. Officium, accedat peculiaris Sectio de Indice; eique addicantur Officiales, qui exstinctae Congregtioni ministrabant.

IV. Ne autem Sancti Officii negotiorum moles nimis hac accessione crescat, quidquid ad Indulgentias pertinet, omne iam esto Poenitentiariae Apostolicae: quae quidem pro suo instituto iudicabit de omnibus, quae spectant ad usum et concessiones Indulgentiarum, salvo iure S. Officii videndi ea, quae doctrinam dogmaticam circa novas orationes et devotiones respiciunt.

V. Sectio de Indulgentiis, quae est apud sanctum Officium, cum suis officialibus ad Poenitentiariam Apostolicam transferatur; quam ipsam Sectionem Cardinalis Poenitentiarius Maior, Nobis consultis, ordinandam curabit.

Prama ovoj odredbi kongregacije Indicis više nema, njezine poslove preuzela je kongregacija S. Officii; od ove pak prenesena je sekcija za oproste na sudište zvano Poenitentiarla Apostolica. (Sr. Acta Ap. Sedis 1917. str. 167).

---

* Dosada nismo dobivali poradi ratnih prilika službeni list sv. Stolice, pa su zato izostali ovakvi izvještaji. No u zadnje vrijeme pošlo nam je za rukom pribaviti si preko Herderove knjižare Acta Ap. Sedis, pa ćemo opet donositi ovakove izvještaje. Op. Uredn.

II. 1. Suprema Sacra Congregatio Sacri Officii izdala je dne 27. travnja 1917. ovo riješenje u predmetu spiritizma: Feria III. loco IV. die 24. aprilis 1917.

In plenario conventu habito ab Emis ac Rmis Dnis Cardinalibus, in rebus fidei et morum Inquisitoribus generalibus, proposito dubio: An liceat per Medium, ut vocant, vel sine Medio, adhibito vel non hypnotismo, locutionibus aut manifestationibus spiritisticis quibuscunque assistere, etiam speciem honestatis vel pietatis praeseferentibus, sive interrogando animas aut spiritus, sive audiendo responsa, sive tantum aspiciendo, etiam cum protestatione tacita vel expressa nullam cum malignis spiritibus partem se habere velle? — Iidem Emi ac Rmi Patres respondendum decreverut: Negative in omnibus. (Sr. Acta Ap. Sedis 1917. str. 268.).

A na pitanje o formi posljednjeg pomazanja: An, administrato Sacramento Extremae Unctionis in casu necessitatis unica unctione in fronte adhibita per verba: Per istam sanctam unctionem indulgeat tibi Dominus quidquid deliquisti. Amen, cessante periculo singulae unctiones ad tenorem decreti diei 31. Januarii 1907. supplendae sub conditione adhibendae sint vel non?

In plenario conventu Supremae Sacrae Congregationis Sancti Officii habito feria IV. die 31. Januarii 1917. Emi ac Rmi Dni Cardinales in rebus fidei ac morum Inquisitores generales, omnibus mature perpensis praehabitoque RR. DD. consultorum voto, respondendum decreverunt: Negative od 1am partem, Affirmative ad 2am.

T. j. ako se bolesniku, koji je na umoru, daje posljednja pomast sa jednim samo pomazanjem i sa jednom formom, a kasnije prestane pogibao smrtna, te se bolesniku mora posljednja pomast podijeliti prema propisu rituala pomazanjem očiju, ušiju, nozdrva itd., imade se ovo ponovno supletorno pomazanje davati bezuvjetno. (Sr. Acta Ap. Sedis 1917., str. 278.)

2. Ista kongregacija izdala je 19. veljače ovu deklaraciju o povlasti biskupa na krivovjernike.

Nekoji su biskupi molili u sv. Stolice povlast, da mogu krivovjernike i otpadnike od vjere pomiriti s Crkvom. Na to je uslijedilo ovo rješenje:

1. Absolutio ab excommunicatione, qua quis ob haeresim vel apostasiam sit irretitus, in foro conscientiae impertienda est speciali modo secundum praescripta in Consist. Apostolicae Sedis Summo Pontifici reservata.

2. Si tamen crimen haeresis vel apostasiae ad forum externum episcopi aut praelati episcopalem vel quasi-episcopalem auctoritatem habentis, aut per spontaneam confessionem vel alio quovis modo deductum fuerit, episcopus vel praelatus sua auctoritate ordinaria respicientem haereticum vel apostatam, praevia abiuratione iuridice peracta allisque servatis de iure servandis, in foro exteriori absolvere poterit. Absolutus autem in foro exteriori potest deinde absolvi a quolibet confessario in foro conscientiae absolutione sacramentali. Abiuratio vero iuridice peracta hebetur, cum fit coram ipso episcopo vel praelato, aut eorum delegato et saltem duobus testibus. (Sr. Acta Ap. Sedis 1916., str. 61.)

III. S. Congregatio Indicis osudila je svojim dekretom od 6. lipnja 1916. ove knjige:

L. Salvatorelli ed E. Hühn, La biblia. Introduzione all' antico e al nuovo Testamento (L indagine moderna, vol. XIX.) Milano, ecc., Remo Sadron, s. a.

P. Iuan de Guernica, La Perla de la Habana. Sor Maria Ana de Jesús Castro, Religiosa Capuchina dal Convento de Plasenzia. Zaragoza, 1914. 2. vol. in 12°.

Ludovico Keller, Le basi spirituali della massoneria e la vita publica. Todi 1915.

Rivista di scienza delle religioni. Roma, Tipografia del Senato, 1916. (Decr. S. Off. 12. apr. 1916.).

Dr. Henri Mariavé, La leçon de l'hopital Notre-Dame d'Ypres. Exégèse du secret de la Salette. Tome I, Paris 1915.; tome II, Appendices, Montepellier, 1915. (Decr. S. Off. 12. apr. 1916.)

Pored toga javlja, da se je Cyrillos Macaire pokorio dekretu ove kongregacije od 12. aprila 1915., kojom je osudila njegovo djelo. (Sr. Acta Ap. Sedis 1916., str. 178. i sl.)

IV. S. Congregatio de disciplina Sacramentorum odgovorila je dne 3. travnja 1916. na pitanje, kako imadu biskupi postupati pogledom na iregularnosti klerikâ, koje su prigodom ovoga rata veoma česte. Pitanja su ovako bila predložena:

1. Si qui clerici, sacris vel presbyteratus vel diaconatus ordinibus initiati, praesenti bello, contracta ex defectu corporis irregularitate, excedant et, ut ab hac irregularitate ad susceptos exercendos Ordines vel etiam ad superiores recipiendos dispensentur, postulent, quomodo Ordinarii locorum se gerere debent?

2. Si qui maioribus Ordinibus nondum initiati praesenti bello, pariter contracta ex defectu corporis irregularitate, excedant et, ut ab hac irregularitate ad sacros recipiendos Ordines dispensentur, postulent, quomodo Ordinarii locorum se gerere debent?

Ad 1. Recurratur in singulis casibus.

Ad 2. Non expedire ut promoveantur.

Prva točka nema kod nas praktične vrijednosti, jer subdjakonâ i djakonâ ni svećenika nemamo u ratu kao kombatante. Druga točka je praktičnija. Ako se koji klerik povrati iz rata, ali osakaćen i prema tome irregularan, te zamoli, da ga se zaredi, općenito govoreći nije shodno, da ga se takova zaredi, ali opet nije isključena mogućnost oprosta. (Sr. Acta Ap. Sedis 1916., str. 153.)

V. S. Congregatio Concilii odgovorila je dne 12. siječnja 1917. na pitanje: Utrum sacerdos miles, cui ablatus est index (kažiprst) in bello, obtenta permissione celebrandi cum medio (srednjim prstom) indigeat unctione istius digiti medii priusquam celebrat? — Negative et acquiescat.

Iz ovoga se odgovora razabire, da mazanje ruke sv. krizmom, kako ju propisuje Pontificale Romanum kod ređenja, nije de essentia niti conditio sine qua non celebriranja. (Sr. Acta Apostol. Sedis 1917., pag. 350.)

VI. Sacra Congregatio Rituum od 12. travnja 1916. 1. objelodanjuje odredbu sv. Oca Pape Benedikta XV., kojom određuje, da se u svim biskupijama Italije i priležećih otoka dne desetoga prosinca svetkuje svetkovina Translationis almae Domus B. M. V. sub ritu duplici maiori, i da se taj dan moli brevijar i služi sv. misa, kako je to već prije bivalo. To vrijedi za kler svjetovni i za kler redovnički, koji u pomenutim biskupijama boravi.

Osim toga dozvoljuje sv. Otac, da se ova svetkovina može svetkovati i u svim drugim biskupijama i redovničkim

družbama, ako to zatraže dotični biskupi ili redovnički poglavari. (Sr. Acta Ap. Sedis 1916., str. 180.)

2. Ista kongregacija objelodanjuje odredbu, kojom sv. Otac Papa Benedikto XV. uslišava molbu bavarskog kralja Ljudevita III. i kraljice Marije Terezije: I. Ut beata Dei Genitrix Virgo Maria praecipua apud Deum Bavarorum Patrona declaretur ab Apostolica Sede; II. Ut peculiare festum ipsius B. Mariae V. sub titulo Patronae Bavariae quotannis die decima-quarta marialis mensis maii, sub competenti ritu in universa Bavaria Officio proprio recolatur.

Prema tomu dozvolio je sv. Otac, da se u čitavoj Bavarskoj slavi posebna svetkovina bl. Djevice Marije kao zaštitnice Bavarske dne 14. svibnja sub ritu duplici 1. classis cum Octava servatis rubricis. (Sr. Acta Ap. Sedis 1916., str. 181. i sl.)

3. Ista je kongregacija izdala dne 28. veljače 1917. općeniti dekret »Urbis et Orbis«, kojim određuje, da se dušni dan imade smatrati povlaštenim kao svetkovine prvoga reda u cjelokupnoj Crkvi, tako da vazda pada stalno na dan 2. studenoga. Jedino ako 2. studenoga padne na nedjelju, onda se mrtvi dan prenosi na 3. studenoga. Ovo vrijedi poglavito za one biskupije, koje dne 2. studenoga slave posebnu svetkovinu kao n. pr. u Trstu sv. Justa. Ondje se dušni dan obavljao vazda 3. studenoga, a kad je na 3. studenoga pala nedjelja, prenašao se dušni dan na 4. studenoga. Odsele to ne može više biti, nego će se svetkovina partikularna morati prenijeti na slijedeći dan, a dušni će dan po cijelom svijetu vazda biti na 2. studenoga. (Vidi Acta Apostolicae Sedis 1917., str. 186.)



Recenzije.

Weber Simon: Sancti Irenaei Demonstratio Apostolicae Praedicationis — *εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος*. Ex armeno versio latina. Friburgi Brisgoviae MCMXVII. B. Herder typographus editor.

Pomenuto djelo slavnoga pisca i oca Crkve izgubilo se. Tek se znalo po svjedočanstvu historičara Euzebija, da je napisano. God. 1902. u armenskom časopisu „Ararat" objelodanjena bi vijest, da je u srednjem vijeku još ovo djelo postojalo u Armenskoj literaturi. Nakon dvije godine našao je arhimandrit Kaparet Ter Mkrttschan samostana Etschmiadjin među knjigama crkve B. D. M. u Eriwanu i ovo djelo u armenskom prijevodu. Iza daljnje tri godine već je to Irenejevo djelo ugledalo svijetlo i u njemačkom prijevodu, a go-

dinu kasnije izašao je novi prijevod njemački točniji. Ovaj prijevod izradio je pisac Weber i dao se za tim na prijevod latinski. Trebalo je naime da ovo djelo bude pristupačno cijelom katoličkom svijetu, a u drugu ruku potreban je bio latinski prijevod jer njemački tvrdi i suhoparni jezik nije ni iz daleka bio vrstan, da ga u onoj razumljivoj formi prevede iz armenskoga jezika. Koliko je time za znanost dobiveno, suvišno je spominjati. Osobita je za to zasluga pomenutoga prevodioca i izdavača, što imademo ovo dragocjeno djelo eto pri ruci. Iz toga se naime djela dobivaju novi vidici za istraživanje povijesti dogmatâ; ono nam pruža znamenitih uputa u tumačenje sv. Pisma onoga vremena; ono nam divno osvjetljuje religiozni život i mišljenje onoga doba, kad je živio sv. Irenej; a napokon podaje nam i sliku o samóm tom velikom biskupu staroga Liona. — Pisac je iza predgovora napisao odulji uvod — prolegomena — o samom tom djelu Sv. Ireneja, o armenskom izvorniku, i o vlastitostima i svrsi ovoga spisa. A za tim se navodi tekst. Pisac, sv. Irenej, spominje u uvodu povod, koji ga je potakao na pisanje. Samo djelo imade dva dijela: u prvom se govori o božanskoj ustanovi religije kršćanske, De religione divina institutione posita eiusque cum fide christiana concordia; a u drugom se dokazuje božanski ugled Krista spasitelja i obnovitelja religije. Divina auctoritas Christi mediatoris et religionis, restauratoris. Na koncu potiče pisac štioca, da po vjeri žive i da se kloni od bezbožnog i ludog krivovjerja. — Sadržaj je dakle skroz dogmatičan, prijevod klasičan, vanjska oprema, papir, slova, tisak, upravo sjajna. Preporučujem. *Dr. Pazman.*

Bartmann Dr. Bernhard: Lehrbuch der Dogmatik. Dritte vermehrte und verbesserte Auflage. Erster Band. Freiburg im Breisgau Herdersche Verlagsausgabe.

Pisac, profesor teologije u Paderbornu, napisao je ovo djelo za školu kao priručnik svojim slušateljima. Imajući to pred očima izdao je djelo svoje njemački. Tim je dakako ova knjiga u hrvatskim krajevima nepristupačna postala. Kao što dolikuje školskoj knjizi kratkoća, tako je i pisac ovo svoje djelo u prvom izdanju u jednu svesku strpao. Ali kod novog izdanja, koje je povećano, morao je djelo razdijeliti u dvije sveske. U prvoj ovoj svesci iza uvoda o pojmu dogme i dogmatike, o dogmatičnim principima spoznaje, o metodi i zadaći dogmatike, ter o pregledu historijskom ove znanosti, raspravlja pisac tri pitanja: o Bogu, o stvorenju, o otkupljenju. Ostalo gradivo o milosti, o crkvi, sakramentima, posljednjim stvarima raspravit će se u drugoj svesci. — Osim kratkoće hvali kritika i jasnoću pisca. Ova pohvala je to znamenitija, što pisac nije propustio ni jedne točke nauke, koja je s pojedinim pitanjima u savezu, a da je barem ne spomene, i što se je obazreo i na najnoviju literaturu, koja je na svjetlo izašla poslije prvoga izdanja ovoga djela. Prednost i je ta, što se u knjizi razlikuje već vanjskim načinom — raznolikošću pisménâ — glavno od sporednoga, važnija točka od manje važne, ono što je teza od dokaznoga dijela, a ono opet od tumačenja i pojedinih opazaka. U tom pogledu olakoćen je čitatelju posao i on veseliji nastavlja započeto učenje. Uvaženi časopis rimski Civiltà cattolica pohvalio je i metodu pisca, koju slijedi u ovom djelu. Preporučujem. *Dr. J. Pazman.*

Faulhaber Dr. Michaël: Das Schwert des Geistes. Feldpredigten im Weltkrieg. Im Verbindung mit Bischof von Keppler und Dompredicer Donders herausgegeben. Freiburg im Breisgau Herdersche Verlagshandlung. U maloj 8. Str. XIV.+525. Cijena broširana M 5·50, uvezano M 6.60.

Izdavač ovoga djela bio je biskup u Speiru, a sada je nakon smrti kard. nadb. Bettingera postao nadbiskupom u Münchenu, prijestolnici kraljevine Bavarske; i kao takav imade osim svoje redovne jurisdikcije i posebnu jurisdikciju nad cijelom vojskom bavarskom. Svjestan si ove svoje službe i znajući dobro, da vojni svećenik u prvom redu onaj u bojnoj liniji,

vrlina, tako i na rad vanjski, individualni i socijalni. Knjižica sadržaje misli kratko odsječene, duboke po sadržaju i savremene. Preporučujem.

Dr. Pozman.

Acta academiae Velehradensis. Annus IX. N. 1—2. 1913. Praeparata ante bellum, edita 1917. Pragae Bohemorum. Curam gessit Ad. Špaldák.

Vagner Jos.: Num S. Irenaeus testatus sit primatum Romani Pontificis? — Conspectus literarum ad Academiae studia pertinentium. Adolf Harnack: „Der Geist der morgenländischen Kirche im Unterschied von der Abendländischen." Dr. Joh. Ernst: „Cyprian und das Papsttum". — Recherches des Science religieuse. — Revue du clergé francais. — Varia. — Litterae theologicae Slavorum. Quomodo sacri Codicis bohemici iubilaeum quingentorum annorum digne celebrandum ist? Conspectus singulorum operum recentium. Bohemica Russica, Croatica, Externa de Slavis.



Pregled časopisâ.

Vrhbosna katoličkoj prosvjeti. God. XXXI. Br. 10.—16. Sarajevo 1917. Izdaje kaptol Vrhbosanski. Uređuje: Dr. Ivan Dujmušić.

Springer Emil D. I.: Mora li čovjek griješiti? — Bakotić Vladimir: Sv. Jeronim. — Durazzo O. Ivan Franjo D. I.: Muka Sina Božijega. — Čelik Dragutin: Interkonfesionalizam i katoličke radničke stručne organizacije. — Binički Franjo dr.: Stramputice. — Benković Ambrozije: Nauka ruske crkve. — Tadin Kalikst: Poglavlje II. i III. Geneze (Povodom knjige pod gornjim naslovom od O. Talije). — *** Promulgacija novoga crkvenoga kodeksa. — Okružnice. — Dopisi. — Vjesnik. — Prosvjeta.

Kršćanska škola. Pedagoški i didaktični list. Glasilo hrv. katol. katehetskoga društva. God. XXI. Br. 5.—6. Zagreb 1917.

V. Đurin: Vrijedan nastavnik — zaslužen spomen. — —ff—: Je li i tomu kriv samo rat? — Dr. St. Ćukac: Dječji dom u Zagrebu. — «Dalmatinka»: U zelen-lugu. — Josip Marić: Poganski i kršćanski moral u svijetlu kulturne povijesti. — Nešto iz maloga pedagoškoga svijeta. — Književni pregled. — Vijesnik. — Iz školskog svijeta. — Katehetovo pabirčenje.

Sv. Cecilija. Smotra za crkvenu glazbu sa glazbenim Prilogom. Glasilo Cecilijinog društva. God. XI. Sv. IV. Srpanj i kolovoz 1917.

Širola Božidar: Crkvene pjesme u nekadašnjoj osorskoj biskupiji. — Sokol fra Bernardin: Pučko crkveno pjevanje na otoku Krku. — Žganec Vinko: Hrvatska crkvena pjesmarica. — Barlè Janko: Pavlinska pjesmarica iz god. 1644. — Žganec Vinko: Pjevanje po novom dijecezanskom ritualu zagrebačkom. — Andrić Josip: Antun Dvořak. — Kučenjak Milan: Iz hrvatske glazbene prošlosti. — Naši dopisi: Baranja, Spljet, Sarajevo, Martijanec, Jelenje. —

Glazbena literatura. — Razne vijesti. — Nek je svašta. — Iz «Cecilijina društva».

Naša misao. God. XXXI. broj 1—7. Izdaju hrv.-slov. franjevci. Uređuje: dr. fra Franjo Blažević. Clanci: Urednik: Živio hrvatski Kralj — M. Ivanišević: Modernizam — A. Vijolić-Ljubičić: Sv. Franje Legende — O. L. Kalac: Uspomeni o. Aleksandra Vavpotiča franjevca — Brat Frane Slavić: Uzvišenost nauka evanđeoskog. — Ljubibratić prof. W.: Franjo Asiški. — Božitković fra Jure dr: Uvod u kršćansku mistiku prema načelima sv. Bonaventure. — Ivanišević: Modernizam. — Slavić Frane: Evolucija vjere kod apostola. — Trux o. Adalb.: Kucovlasi. — Listak. — Kjiževna smotra. — F. Šišić: Pregled povjesti hrvatskoga naroda — Deutsche Kultur, Katholizismus und Weltkrieg — Theorie des mündlichen Vortrages besonders für Redner und Prediger. — Ratne karte. — Romanisches Etymologisches Wörterbuch. — Knjige katoličkog života. Bilješke.

Hrvatska straža. God. XV. Br. 3.—4.

Dr. A. Alfirević: Mase. 1. Revolucija u Rusiji. 2. Mase nemaju ni razuma ni savjesti. 3. Nemogućnost pučke vladavine. 4. Slobodno zidarstvo i mase. 5. Mase i loša oligarhija. 5. Mase i socijalna demokracija. 7. Katolici i mase. — Sabatini Nedeljko: Engleski deizam ili razvoj misli u 17. vijeku. — E. Springer: Većina i istina. — Dr. Ante Mahnić: Lijepa umjetnost na izvoru idealizma. — Dr. Ivan Binički: G. W. Leibnitz. — Dr. B.: Dogmatizam. — Putalac Ante: Pripovjedači Matice Hrvatske za god. 1917. — Dr. Andrija Živković: Religiozni i kulturni konservatizam. — Fiat lux! — Književnost. — Katolički časopisi. — Pregled i bilješke.

Vjesnik kr. hrvatsko-slav.-dalm. zemaljskog arhiva. Uređuje Dr. Ivan Bojničić pl. Kninski. God. XVIII. Sveska 1—3. Zagreb 1916. Dr. Milko Kos: Doneski k zgodovini Istre v srednjem vijeku. — Antun Milošević: Opis arhiva c. kr. dalmatinskoga namjesništva u Zadru — Juraj Ćuk: Plemeniti Križevčani do postanka županije križevačke. — E. Laszowski: Zaključci hrvatskoga sabora u Zdencima od 20. siječnja 1478. pogledom na obranu Hrvatske od Turaka. — Aleksa Ivić: Iz historije crkve hrvatsko-slavonskih Srba tokom XVII. vijeka. — Juraj Ćuk: Podravina od Bednje do Vočinke i susjedna područja do polovice XIV. vijeka. Plemstvo. Posjedi. Uprava. — Svaštice.

Čas. Znanstvena revija „Leonove družbe". Zvezek 4—5 Ljubljana 1917. članki: Dr. Jo. Srebrnič: Respublica christiana — I. Problem mednarodnih razsodišč. II. Respublica christiana. 1. Religiozno ozadje. 2. Vloga papeštva. 3. Glavarji vsekrščanske družbe. 4. Zaščitniki svobode. 5. Varihi pravice. 6. Posredovatelji mirú in sprave. III. Rešitev problema. 1. Za kaj negre. 2. Rešitev problema v preteklosti. 3. Možnost rešitve v sedajnosti. — I. Podlesnik: Iz Albanije. — Dr. A. Pavlica: Naravoslovje in vera. — Dr. A. Grivec: Ruska revolucija. Politička revolucija. Revolucija in pravoslavje. — Dr. P. Hugo Bren: O. F. M. Še enkrat:

Valentin Vodnik kot frančiškan. – Dr. F. Grivec: Poljsko pripovedništvo. – A. Kopitar: Dva prevoda. – A. Kopitar: Slovenska Iliada. Obzornik: Zapiski: „Jeranov problem“ (A. U.) Psihologija zmote; Uvod do filozofije (Dr. F. Grivec) Na poti k Bogu (A. U.); Ritem in metrum (A. U.); H kritiki o Bežkovem vzgojeslovju (F. U.) O Kristusovem spoznanju. Ob 50. letnici Dr. Janeza Kreka. Iz revij. Vseučiliške drobtine. (— r.) — Glasnik Leonove Družbe.

Zeitschrift für katholische Theologie. III. Quartalheft 1917. Innsbruck b. Felizian Rauch (L. Pustet).

Stiglmayr Joseph: Die historische Unterlage der Schrift des hl. Chrysostomus über das Priestertum. I. Die Streitfrage. II. Gegenbeweise. III. Ort und Zeit des Gespräches. IV. Die selbstverteidigung des Chrys. V. Basilius zu Chrys. — Ernst Joh. Dr.: Die Zeit der Abfassung des Liber de rebaptismate. – Kneller C. A.: Zur Geschichte des hl. Philipp Neri. — Hatheyer Franz: Vom Wesen der Entwicklung. — Religionspsychologie und Theologie. — Literaturberichte. Rezensionen und kürzere Anzeigen. — Analekten. — Kleine Mitteilungen.

Theologisch-praktische Quartalschrift. Siebzigster Jahrgang 1917. III. Heft. Herausgegeben von den Professoren der bischöfl. theol. Dioezesan-Lehranstalt in Linz a. d. D. Verantwortliche Redakteure: Dr. Leopold Kopler und Dr. Wenzel Grosam. Linz 1917.

Rösler P. Aug.: Der Priester als Mystiker. – Perathoner Ant. Dr,: Forum internum und forum externum im kirchlichen Strafrechte. — Stoeckle A.: Zur Heilung des Glaubenszweifels. – Seitz Ant. Dr.: Stigmatisationswunder. – Bichler Franz: Unverwüstliche Lutherlegenden. — Stolte Heinrich: Zur psychologischen Predigtmethode. – Ehrlich Lambert Dr.: Ein angebliches Kompromiss der katholischen Kirche mit Neomalthusianismus. — Kaufmann P. A.: Die göttliche Vorsehung in der Literatur der Alten. — Pastoral-fragen und -Fälle. Literatur. A. Neue Werke. B. Neue Auflagen. C. Literarischer Anzeiger. – Kirchliche Zeitläufe. — Der Kirchenstaat im Laufe der Jahrhunderte. — Roms Verwüstung seit 1870. — Bericht über die Erfolge der katholischen Missionen. – Neueste Bewilligungen und Entscheidungen in Sachen der Ablässe. — Erlässe des Apostolischen Stuhles. – Verschiedene Mitteilungen.

Stimmen der Zeit. Katholische Monatschrift für das Geistesleben der Gegenwart. 93. Band. 47. Jahrgang. Achtes Heft Mai 1917. J. B. Umberg: Vom Wohnen und Wehen des heiligen Geistes. — H. Muckermann: Das dringlichste Problem der Bevölkerungsfrage. — V. Cathrein: Die Spaltung in der deutschen Sozialdemokratie. – B. Wilhelm: Bruder Klaus. Zur fünfjahrhundertfeier eines Friedensstifters. — I. Overmans: Das Buch Job als dichterische Deutung des Leidens. — I. Bessmer: Der Kampf um die Willensfreiheit im 20 Jahrhundert (1901—1904). Übersicht — Neuntes Juni-Heft. C. Noppel: Kriegswohlfahrtspflege. — H. Gruber: Zweihundert Jahre

Freimaurerei im Lichte des freimaurerischen Grundgesetzes von 1723. — H. Pesch: Bodenfrage und Arbeiterinteresse. — V. Wolfinger: Henry Bordeaux und die Erneuerung der französischen Familie. — A. Stockmann: Die Brentano-Literatur im letzten Jahrzehnt. — Zehntes Juli-Heft. Chr. Pesch: Wann wird unser Gebet erhört? — R. v. Nostitz-Rieneck: Der Parlamentskampf ums Garantiegesetz. — H. Muckermann: Die tiefste Ursache der Säuglingsterblichkeit. — H. Acker: Literarischer Schund und kein Ende. — R. v. Nostitz-Rieneck: Aus zeitgeschichtlichen Urkunden. Die Regierungserklärungen im Parlamentskampf ums Garantiegesetz. — Elftes August-Heft. R. v. Nostitz: Der Ausgang des Parlamentskampf ums Garantiegesetz und dessen europäische Begleiterscheinungen (1871 Februar-Juli). — H. Muckermann: Die Volksgeissel der Familienentartung in Frankreich und bei uns. — I. Overmans: Der katolische Gedanke in der neueren flämischen Literatur. — R. v. Nostitz-Rieneck: Aus zeitgenössischen Urkunden. Die römische Frage im Frühjahr 1871. — Besprechungen. — Umschau.

Der Katholik. Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben. Herausgegeben von Dr. Josef Becker und Dr. Josef Selbst. Mainz 1917. — 97. Jahrgang. 4. folge. Bd. XIX. 4 Heft. Rolfes Dr. E.: Alte und neue Psyhologie. — Frings Dr. Josef: Die Einheit der Messiasidee in den Evangelien. — Springer Emil S. I.: Zur Frage der Heilsnotwendigkeit der Sakramente. — Selbst Dr. Josef: Kirchliche Zeitfragen. — 5. Heft. Esser Dr.: Das Irenäus-Zeugniss für den Primat der römischen Kirche. — Vogtland Fr.: Die Paulinische Lehre von den theologischen Tugenden. — Rhotert J.: Die Anschauung der allerhl. Dreifaltigkeit im Jenseits. — Haase Dr. Felix: Die religionsgeschichtliche Erklärung des Petrus-Namens. — 6. Heft. Bopp Dr. H.: Die Bewertung der Hinkehr zum Glauben als Schwäche. — Literatur. — Miscellen.

Der Fels. Zeitschrift für Gebildete aller Stände. (Apologetische Rundschau). Organ der C. A. Frankfurt a./M. 12. Jahrgang Nr. 9. Hegner: Vom inneren Frieden des deutschen Volkes. — E. K. W.: Kirche und Staat in ihrer historischen Entwicklung. — Dr. A. Seitz: Die Wunder des Moses. — Hegner: Deutsche Kultur und Katholizismus. — Nr. 10. Juli-Heft. Hegner: Katholizismus und modernes Leben. — A. Bencke: Der Krieg und der Rhythmus des Lebens. — Dr. A. Seitz: Die Wunder der Führung des auserwählten Gottesvolkes. — E. K. W.: Kirche und Staat in ihrer historischen Entwicklung. — Verschiedenes. — Bücherschau.

